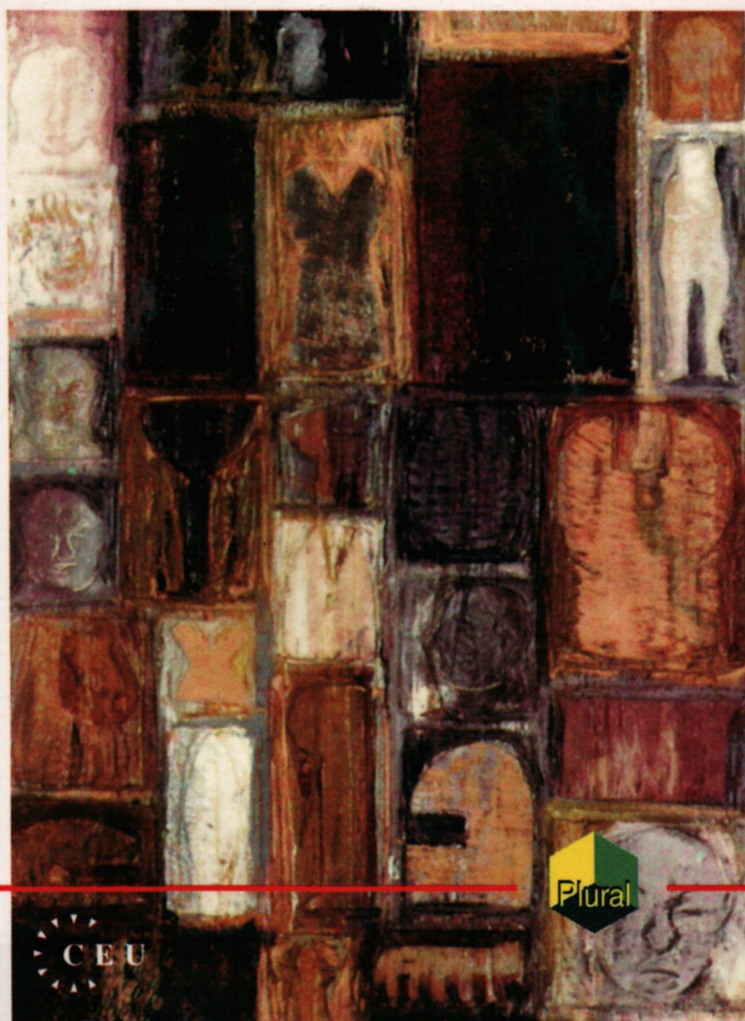
Emmanuel Lévinas

Totalitate şi Infinit

Eseu despre exterioritate



Plural

CEU

Această carte a fost publicată în cadrul proiectului de traduceri al Universităţii Central Europene, fiind sponsorizată de Regional Publishing Center-Open Society Institute Budapesta şi Fundaţia pentru o Societate Deschisă, România.

Lector Virgil Ciomoş

Editura POLIROM
Iaşi, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, b-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
LEVINAS, EMMANUEL
Totalitate şi Infinit: eseu despre exterioritate l Emmanuel Levinas; trad., glosar şi bibliografie de Marius Lazurca; postf. de Virgil Ciomoş - Iaşi: Polirom, 1999
296 p.; 21 cm. -(Plural M)
Tit. orig. (fre): *Totalite et Infini: essai sur l'exteriorite.*
Bibliogr.
ISBN: 973-683-266-X

I. Lazurca, Marius (trad.)
II. Ciomoş, Virgil (postf.)

CIP: 1

Printed in ROMÂNIA

Emmanuel Levinas

TOTALITATE ŞI INFINIT

Eseu despre exterioritate

Traducere, glosar şi bibliografie
de Marius Lazurca

Postfaţă de Virgil Ciomoş

POLIROM
1999

Prefaţă

Se consideră îndeobşte că e important să ştim că nu ne înşelăm în privinţa moralei.

Luciditatea - deschidere a spiritului către adevăr - nu constă oare în a întrevedea posibilitatea permanentă a războiului ? Starea de război suspendă morala; ea goleşte instituţiile şi îndatoririle veşnice de chiar eternitatea lor şi, prin aceasta, aruncă în provizoriu imperativele necondiţionale. Ea îşi proiectează anticipat umbra asupra tuturor acţiunilor omeneşti. Războiul nu este doar una - eventual cea mai dificilă - dintre încercările moralei. El o face derizorie. Din această pricină, politica, arta de a prevedea şi de a cîştiga prin toate mijloacele războiul, se confundă cu însuşi exerciţiul raţiunii. Politica se opune moralei, precum filosofia se opune naivităţii.

Nu e nevoie să evocăm fragmente obscure din Heraclit pentru a demonstra că fiinţa se dezvăluie gîndirii filosofice sub chipul războiului ; sau că războiul nu o afectează doar ca faptul cel mai exemplar, ci ca însăşi exemplaritatea - sau adevărul - realului, în război, realitatea sfîşie cuvintele şi imaginile care o disimulează pentru a se dezvălui în nuditatea şi asprimea sa. Realitate dură (sună ca un pleonasm!), dură lecţie a lucrurilor, războiul se produce ca experienţa pură a fiinţei pure, în chiar clipa apariţiei sale fulgurante în care cad toate cortinele iluziei. Evenimentul ontologic care se schiţează în această neagră limpezime este o deplasare a fiinţelor instalate pînă atunci în propria identitate, o mobilizare a absoluturilor de către o ordine obiectivă căreia nimeni nu i se poate sustrage. Proba de forţă este proba realului. Violenţa nu constă însă atît în a răni sau a distruge, cît în a întrerupe continuitatea persoanelor, în a le face să joace roluri în care nu se mai regăsesc, în a le face să-şi trădeze nu numai propriile angajamente, ci şi propria substanţă, în a le face să îndeplinească acţiuni care vor distruge orice posibilitate de acţiune. Precum războiul mondial, orice război se face cu arme care se întorc împotriva celui care le foloseşte. El instaurează o stare în raport cu care nimeni nu poate lua distanţă. Nimic nu mai poate fi exterior. Războiul nu manifestă exterioritatea, şi nici pe altul ca altul; el distruge identitatea Aceluiaşi.

Chipul fiinţei dezvăluit în război se fixează în conceptul de totalitate care domină filosofia occidentală, în cadrul ei, indivizii nu sînt

decît reprezentanţi ai unor forţe care îi determină fără voia lor. Indivizii îşi întemeiază propriul sens pe această totalitate (sens altminteri invizibil, în afara acestei totalităţi). Unicitatea fiecărui prezent este neîncetat sacrificată unui viitor chemat să-i precizeze sensul obiectiv; fiindcă doar sensul ultim contează, doar acţiunea supremă transformă fiinţele în ele însele. Ele sînt ceea ce vor apărea în formele, deja plastice, ale epopeii.

Conştiinţa morală nu poate suporta privirea batjocoritoare a politicii decît în măsura în care certitudinea păcii domină evidenţa războiului. O asemenea certitudine nu *se* obţine prin simplul joc al antitezelor. Pacea imperiilor rezultate din război se sprijină pe război. Ea nu restituie fiinţelor alienate identitatea pierdută. E nevoie pentru aceasta de o relaţie originară şi originală cu fiinţa.

Din punct de vedere istoric, morala se va opune politicii şi va depăşi funcţiile simplei prudenţe sau canoanele estetice, pentru a se pretinde necondiţională şi universală abia atunci cînd eshatologia păcii mesianice se va suprapune peste ontologia războiului. Filosofii o privesc cu circumspecţie, deşi o folosesc pentru a anunţa pacea. Ei deduc o pace finală din raţiunea care îşi face jocul în sînul războaielor vechi sau actuale, întemeind astfel morala pe politică, în opinia filosofilor, eshatologia - divinaţie subiectivă si arbitrară, rod al unei revelaţii fără probe, tributară credinţei - ţine în mod natural de Părere.

Şi totuşi, e limpede că fenomenul extraordinar al eshatologiei profetice nu pretinde să-şi cîştige dreptul de cetate în domeniul gîndirii prin identificarea cu evidenţa filosofică. Desigur, în cadrul religiilor şi chiar în cel al teologiilor, asemenea unui oracol, eshatologia pare să „completeze" evidenţele filosofici; credinţele-conjecturi se pretind mai sigure decît evidenţele, ca şi cum eshatologia le-ar furniza clarificări asupra viitorului prin revelarea finalităţii fiinţei, însă, redusă la evidenţe, eshatologia ar accepta prin aceasta ontologia totalităţii născută din război. Importanţa ei este alta. Ea nu introduce un sistem teologic în cadrul totalităţii şi nu constă în indicarea unei orientări a istoriei. Eshatologia realizează legătura cu fiinţa *străbătînd totalitatea* sau istoria, şi nu cu fiinţa, dincolo de trecut şi de prezent. Nu cu vidul care ar înconjura totalitatea şi în domeniul căruia, în mod arbitrar, s-ar putea crede orice, promovîndu-se astfel drepturile unei subiectivităţi libere ca vîntul. Eshatologia este o relaţie cu *unsurplus întotdeauna exterior totalităţii,* ca şi cum totalitatea obiectivă nu ar atinge adevărata măsură a fiinţei, ca şi cum un alt concept - acela de *infinit* — ar trebui să exprime această transcendenţă în raport cu totalitatea, transcendenţă de neînglobat într-o totalitate şi la fel de originară ca şi totalitatea.

Acest „dincolo" de totalitate şi de experienţa obiectivă nu se descrie totuşi într-o manieră pur negativă. El se reflectă în *interiorul* totali-

tații și al istoriei, *în interiorul* experienței. Eshatologicul, ca „dincolo" al istoriei, sustrage ființele de sub imperiul istoriei și al viitorului, le trezește și le convoacă la o deplină responsabilitate. Judecind istoria în ansamblu, exterior pînă și războaielor care îi marchează sfîrșitul, eshatologicul restituie fiecărui moment deplina sa semnificație si anume, în chiar momentul respectiv. Toate cauzele sînt gata de a fi ascultate; nu judecata finală contează, ci judecata fiecărui moment al timpului în care cei vii sînt judecați. Ideea eshatologică a judecății (opusă judecății istoriei, pe care Hegel a considerat-o în mod eronat drept raționalizarea celei dintîi) implică mai întîi ideea că ființele au o identitate „înaintea" eternității, înaintea încheierii istoriei, înaintea consumării timpurilor, cît încă mai e timp, și, în al doilea rînd, că ființele există, desigur, în relație, dar plecînd de la ele însele și nu de la totalitate. Ideea unei ființe ce debordează istoria face posibilă existența unor *ființări* în egală măsură angajate în ființă și personale, chemate să răspundă la propriul proces și, ca atare, deja adulte, *ființări* care, tocmai de aceea, pot efectiv să vorbească și nu doar să împrumute buzele lor discursului anonim al istoriei. Pacea e tocmai această aptitudine de a vorbi. Viziunea eshatologică sparge totalitatea războaielor și a imperiilor în care nu se vorbește. Ea nu vizează sfîrșitul istoriei în ființa înțeleasă ca totalitate, ci realizează relația cu infinitul ființei, care depășește totalitatea. Prima „viziune" a eshatologiei (astfel distinctă de opiniile revelate ale religiilor pozitive) atinge posibilitatea însăși a eshatologiei, și anume ruptura totalității, posibilitatea unei *semnificații fără context.* Experiența moralei nu decurge din această viziune — ea o *consumă*; etica este o optică. O „viziune" fără imagini, așadar lipsită de virtuțile obiectivante sinoptice și totalizante ale vederii, o relație sau, încă, o intenționalitate de un cu totul alt tip, pe care acest studiu încearcă să le descrie.

Relația cu Ființa nu se produce, oare, doar în reprezentare, locul natural al evidenței? Obiectivitatea, căreia războiul îi dezvăluie asprimea și puterea universală, reprezintă cu adevărat forma unică și originară sub care Ființa se *impune* conștiinței, atunci cînd Ființa se distinge de imagine, de vis, de abstracția subiectivă? Este aprehensiunea unui obiect echivalentă oare cu urzeala pe care se țes legăturile cu adevărul? La aceste întrebări cartea de față răspunde prin „nu". Pentru pace e nevoie de eshatologie. Insă aceasta nu înseamnă că, afirmată în mod obiectiv, eshatologia e crezută prin credință, și nu știută prin știință, înainte de toate, aceasta înseamnă că, în istoria obiectivă pe care o dezvăluie războiul, ea nu va funcționa ca sfîrșit al acestui război sau ca sfîrșit al istoriei.

Dar experiența războiului nu descalifică oare eshatologia, așa cum descalifică ea morala? N-am început prin a recunoaște tocmai evidența incontestabilă a totalității ?

în realitate, de cînd eshatologia a opus pacea războiului, evidenţa celui din urmă se menţine într-o civilizaţie fundamental ipocrită, cu alte cuvinte ataşată în acelaşi timp şi Adevărului, şi Binelui, de aici înainte antagoniste. Este poate vremea să recunoaştem în ipocrizie nu doar un defect contingent al omului, ci sfîşierea profundă a unei lumi proprii în acelaşi timp filosofilor si profeţilor.

Dar pentru filosof, experienţa războiului şi a totalităţii nu coincide oare cu experienţa şi cu evidenţa pur şi simplu? Iar filosofia însăşi nu se defineşte oare, de fapt, ca o tentativă de a trăi în evidenţă, în opoziţie cu părerea celorlalţi, cu iluziile şi fantezia propriei subiectivităţi? Eshatologia păcii, exterioară acestei experienţe, nu trăieşte oare din păreri şi iluzii subiective? Sau poate că însăşi evidenţa filosofică trimite la o situaţie care nu mai poate fi explicitată în termeni de „totalitate". Poate că non-cunoaşterea unde începe cunoaşterea filosofică nu coincide cu neantul pur şi simplu, ci doar cu neantul de obiecte. Fără a substitui eshatologia filosofici, fără a „demonstra" filosofic „adevărurile" eshatologice, se poate regăsi plecînd de la totalitate o situaţie în care totalitatea se sparge, această situaţie condiţionînd totalitatea însăşi. O asemenea situaţie este strălucirea exteriorităţii sau a transcendenţei în chipul celuilalt. Conceptul acestei transcendenţe, definit în mod riguros, se exprimă prin termenul de „infinit". Această revelaţie a infinitului nu conduce la acceptarea nici unui conţinut dogmatic, şi ar fi greşit să susţinem raţionalitatea filosofică a acestui conţinut în numele adevărului transcendental al ideii infinitului. Căci felul de a urca pînă la şi de a te menţine dincoace de certitudinea obiectivă pe care am descris-o se apropie de ceea ce se numeşte îndeobşte metodă transcendentală, fără a evoca prin această noţiune şi procedeele tehnice ale idealismului transcendental.

Pentru un spirit, violenţa de a întîmpina o fiinţă care îi este inadecvată ar contrazice oare idealul de autonomie care ghidează filosofia, stăpînă pe adevărurile sale în spaţiul evidenţei? Relaţia cu infinitul - ideea Infinitului a lui Descartes - depăşeşte gîndirea într-un cu totul alt sens decît părerea. Aceasta din urmă dispare ca o suflare cînd e atinsă de gîndire sau se dezvăluie deja interioară acestei gîndiri. în ideea infinitului se gîndeşte ceea ce rămîne întotdeauna exterior gîndirii. Condiţie a oricărei păreri, ideea infinitului este de asemenea condiţia oricărui adevăr obiectiv, în ideea infinitului este spiritul însuşi înainte de a se oferi pe sine diferenţei între ceea ce descoperă prin sine însuşi şi ceea ce primeşte prin părere.

Raportul cu infinitul nu poate, desigur, să fie explicitat în termenii experienţei — fiindcă infinitul depăşeşte gîndirea care-l gîndeşte. în această depăşire se produce însăşi *infinirea* sa, în aşa fel încît relaţia cu infinitul ar trebui explicitată în alţi termeni decît cei ai experienţei obiective. Dar dacă experienţa înseamnă chiar relaţie cu cel absolut altul - cu alte cuvinte cu ceea ce depăşeşte

întotdeauna gîndirea -, relația cu infinitul realizează experiența prin excelență.

în fine, viziunea eshatologică nu opune experienței totalității protestul unei persoane în numele egoismului personal sau chiar al propriei mîntuiri. O asemenea proclamare a moralei, fondată pe subiectivismul pur al eului, este descalificată de către război, de către totalitatea pe care o dezvăluie şi de către necesitățile obiective. Opunem obiectivității războiului o subiectivitate ivită din viziunea eshatologică. Ideea infinitului eliberează subiectivitatea de judecata istoriei şi o declară, în orice clipă, gata de a fi judecată şi, într-un anumit fel[1], chemată să participe la această judecată, judecată cu neputință în lipsa subiectivității. Legea aspră a războiului se frînge de infinit - mai obiectiv decît obiectivitatea -, şi nu de un subiectivism neputincios şi rupt de ființă.

Ființele particulare îşi abandonează adevărul într-un Tot în care îşi pierd exterioritatea? Sau, dimpotrivă, evenimentul suprem al ființei constă în strălucirea întreagă a acestei exteriorități ? Iată la ce se reduce chestiunea cu care am început.

Această carte se prezintă aşadar ca o apărare a subiectivității, fără a o prezenta însă la nivelul protestului ei pur egoist împotriva totalității, nici prin angoasa ei înaintea morții, ci prin faptul că e fondată pe ideea infinitului.

Cartea va începe prin distincția dintre ideea de totalitate şi ideea infinitului şi prin afirmarea primatului filosofic al ideii infinitului. Vom relata cum infinitul se produce în relația Aceluiaşi cu Altul şi cum, de nedepăşit, particularul şi personalul polarizează într-un anumit fel chiar cîmpul în care are loc această producție a infinitului. Termenul de „producție" indică şi efectuarea ființei (evenimentul „se produce", un automobil „se produce"), dar şi punerea sa în lumină, expunerea sa (un argument „se produce", un actor „se produce"). Ambiguitatea acestui verb traduce ambiguitatea esențială a procesului prin care, în acelaşi timp, ființa unei entități se exercită şi prin care ea se revelează.

Ideea infinitului nu este acea noțiune construită de o subiectivitate pentru a reflecta o entitate nemărginită, depăşind toate limitele şi, prin aceasta, infinită. Producerea entității infinite nu poate să fie separată de ideea infinitului, căci această depăşire a limitelor se produce chiar în cadrul disproporției dintre ideea infinitului şi infinitul propriu-zis. Ideea infinitului este modul de a fi - *infinirea* - infinitului. Infinitul nu este mai întîi, pentru a se revela *apoi.* Infinirea sa se produce ca o revelație, ca o *punere în eu* a ideii sale. Ea se produce în faptul neverosimil în care o ființă separată fixată în propria identitate, Acelaşi-ul, Eul, cuprinde în sine ceea ce nu ar putea nici cuprinde şi nici primi prin simplul fapt al identității

1. Cf. mai jos, pp. 9 *sq.*

sale. Subiectivitatea realizează aceste exigenţe imposibile: faptul uimitor de a cuprinde mai mult decît se poate cuprinde. Această carte va prezenta subiectivitatea ca întîmpinîndu-1 pe Celălalt, o va prezenta ca ospitalitate, în *ea* se realizează integral ideea infinitului. Cu alte cuvinte, intenţionalitatea, în care gîndirea rămîne *adecvare* la obiect, nu defineşte conştiinţa la nivelul ei fundamental. Orice cunoaştere, ca intenţionalitate, presupune ideea infinitului, *inadecvarea* prin excelenţă.

A cuprinde mai mult decît propria capacitate nu înseamnă a îngloba prin gîndire totalitatea fiinţei sau, măcar, a putea să dai seama despre ea, *a posteriori,* prin jocul interior al gîndirii constituante. A cuprinde mai mult decît propria capacitate înseamnă, neîncetat, a arunca în aer cadrele unui conţinut gîndit, a trece peste barierele imanenţei, fără însă ca această coborîre în fiinţă să se reducă, din nou, la un concept de coborîre. Unii filosofi au încercat să exprime prin conceptul actului (sau al întrupării care îl face posibil) această coborîre în real pe care conceptul de gîndire, înţeleasă ca şi cunoaştere pură, 1-ar menţine ca pe un joc de lumini. Actul gîndirii — gîndirea ca act - ar preceda gîndirea gîndind un act sau luînd cunoştinţă de un act. Noţiunea de act comportă în mod esenţial o violenţă, aceea a tranzitivităţii, care lipseşte transcendenţei gîndirii, închisă în ea însăşi, în ciuda tuturor aventurilor sale, imaginare în definitiv sau parcurse, precum Ulise, doar pentru a se întoarce la sine. Violenţa esenţială care izbucneşte în act este surplusul fiinţei în raport cu gîndirea care pretinde a o cuprinde, miracolul ideii infinitului, întruparea conştiinţei nu se poate înţelege aşadar decît dacă, dincolo de adecvare, depăşirea ideii de către propriul *ideatum* — adică ideea infinitului — pune conştiinţa în mişcare. Ideea infinitului care nu e o reprezentare a infinitului fundamentează însăşi activitatea. Gîndirea teoretică, critica şi cunoaşterea, cărora li se opune activitatea, au acelaşi fundament. Ideea infinitului, care nu e la rîndul ei o reprezentare a infinitului, este sursa comună a activităţii şi teoriei.

Conştiinţa nu constă aşadar în egalarea fiinţei prin reprezentare, în a tinde către lumina deplină în care această adecvare se caută, ci în a depăşi acest joc de lumini - această fenomenologie - şi a împlini *evenimente* a căror semnificaţie supremă, contrar concepţiei heideggeriene - nu este de a *dezvălui.* Filosofia descoperă desigur semnificaţia acestor evenimente, dar ele se produc fără ca descoperirea (sau adevărul) să fie destinul lor; fără măcar ca vreo descoperire anterioară să lumineze producerea acestor evenimente, esenţialmente nocturne; sau fără ca întîmpinarea chipului şi fapta dreaptă — care condiţionează naşterea adevărului însuşi - să poată fi luate drept o dezvăluire.

Fenomenologia este o metodă filosofică; definită ca înţelegere prin punere în lumină, ea nu constituie evenimentul ultim al fiinţei însăşi. Relaţia dintre Acelaşi şi Altul nu se reduce întotdeauna la

cunoaşterea Altuia de către Acelaşi, şi nici chiar la *revelarea* Altuia către Acelaşi, distinctă în mod esenţial de dezvăluire[1].

Opoziţia faţă de ideea de totalitate ne-a frapat *în Stern derErlosung* a lui Franz Rosenzweig, prea prezent în această carte pentru a mai fi citat. Prezentarea şi dezvoltarea noţiunilor utilizate datorează totul metodei fenomenologice. Analiza intenţională este căutarea concretului. Noţiunea, prinsă sub privirea directă a gîndirii care o defineşte, se revelează inserată în orizonturi nebănuite de această gîndire; aceste orizonturi îi dau un sens - iată ideea esenţială a lui Husserl[2]. Ce contează dacă în fenomenologia husserliană, conform literei, aceste orizonturi se interpretează la rîndul lor ca gîndiri vizînd obiecte. Ceea ce contează este ideea unei depăşiri a gîndirii obiectivante de către o experienţă uitată, din care gîndirea trăieşte. Spargerea structurii formale a gîndirii - noemă a unei noeze - în evenimente pe care această structură le disimulează, dar care o fundamentează şi pe care o restituie semnificaţiei sale concrete, constituie o *deducţie* — necesară şi totuşi non-analitică - care, în expunerea noastră, *e* marcată prin termeni ca „aşadar" sau „chiar", sau „aceasta realizează aceea", sau „aceasta se realizează ca aceea".

In lucrarea de faţă, semnificaţia pe care deducţia fenomenologică o acordă gîndirii teoretice asupra fiinţei şi expunerea panoramică a fiinţei înseşi nu sînt iraţionale. Aspiraţia către exterioritatea radicală, numită din această cauză metafizică, respectul acestei exteriorităţi metafizice — care trebuie, înainte de toate, „lăsată să fie" - constituie adevărul. Această aspiraţie animă lucrarea noastră şi atestă fidelitatea ei faţă de intelectualismul raţiunii, însă gîndirea teoretică, ghidată de idealul obiectivităţii, nu epuizează această aspiraţie, fiindcă nu reuşeşte să-şi atingă obiectivele. Dacă, aşa cum această carte o va arăta, relaţiile etice pot să împlinească transcendenţa, este pentru că esenţa eticii se găseşte *în intenţia sa transcendentă* şi pentru că nici o intenţie transcendentă nu are structura noeză--noemă. Prin *ea însăşi,* etica este o „optică". Ea nu se mărgineşte la a pregăti exerciţiul teoretic al gîndirii care ar monopoliza, ea singură, transcendenţa. Opoziţia tradiţională între teorie şi practică se va şterge în cadrul transcendenţei metafizice, unde se stabileşte o relaţie cu cel absolut altul sau adevărul şi pentru care etica este calea

Abordînd la sfîrşitul acestei lucrări relaţii pe care le plasăm dincolo de chip, vom întîlni evenimente care nu pot fi descrise drept noeze vizînd noeme, nici drept intervenţii active îndeplinind proiecte, şi nici, bineînţeles, drept forţe fizice deversîndu-se în mase. E vorba de conjuncturi în fiinţă pentru care termenul cel mai potrivit ar fi poate acela de dramă în sensul în care Nietzsche înţelegea să-1 utilizeze atunci cînd, la sfîrşitul *Cazului Wagner,* deplîngea traducerea lui pripită prin acţiune. Însă din cauza echivocului care ar rezulta renunţăm la acest termen. Cf. articolul nostru în *Edmund Husserl 1859-1959,* „Phaenomenologica", pp. 73-85.

regală. Pînă aici, raportul dintre teorie şi practică nu se putea concepe decît sub aspectul unei solidarităţi sau al unei ierarhii: activitatea se bazează pe o cunoaştere care o luminează; cunoaşterea cere acţiunii să stăpînească materia, sufletele şi comunităţile - o tehnică, o morală, o politică - pentru a procura pacea necesară exercitării *ei* pure. Noi vom merge mai departe şi, cu riscul de a părea să confundăm teoria şi practica, le vom trata şi pe una, şi pe cealaltă ca pe moduri ale transcendenţei metafizice. Confuzia aparentă este deliberată şi constituie una dintre tezele cărţii. Fenomenologia husserliană a făcut posibilă această trecere de la etică la exterioritatea metafizică.

lată-ne foarte departe faţă de tema acestei cărţi, aşa cum o enunţa prima frază a prefeţei. Este vorba, deja, de atîtea lucruri, chiar şi în aceste rînduri preliminare care trebuiau să enunţe fără ocol sensul cercetării întreprinse, în orice caz, cercetarea filosofică nu răspunde la întrebări ca un interviu, un oracol sau ca înţelepciunea. In plus, se poate oare vorbi despre o carte ca şi cum nu tu ai fi scris-o, ca şi cum ai fi primul ei critic ? Se poate astfel anula dogmatismul inevitabil în care se adună şi se combină o expunere ce-şi urmăreşte tema? Textul va apărea în ochii cititorului, în mod firesc, indiferent faţă de peripeţiile acestei vînători, ca un desiş de dificultăţi în care prada nu e defel sigură. Am dori să-1 invităm să nu se lase descurajat de pustietatea anumitor cărări, de inconfortul primei secţiuni, căreia îi subliniem caracterul pregătitor, loc însă în care se precizează orizontul întregii noastre cercetări.

Cuvîntul introductiv, care caută să străpungă ecranul aşezat între autor şi cititor de către cartea însăşi, nu este totuşi un cuvînt de onoare. El semnalează doar esenţa limbajului care constă în a deconstrui, în fiecare clipă, propria frază prin cuvînt-înainte sau exegeză, în a dezice zisa, a încerca să re-spui fără ceremonie ceea ce a fost deja prost înţeles în ceremonialul inevitabil în care se complace zisa.

Lui Marcelle şi Jean Wahl

A. Metafizică şi transcendenţă

1. Dorinţa de invizibil

„Adevărata viaţă e în altă parte." Sîntem însă în lume. Metafizica se iveşte şi se menţine în acest alibi. Ea este întoarsă către „altundeva" şi „altceva" şi „altul". Sub forma cea mai generală pe care a avut-o în istoria gîndirii, metafizica apare într-adevăr ca o mişcare izvorîtă dintr-o lume familiară - oricare ar fi tărîmurile încă neştiute care o mărginesc sau pe care le ascunde - dintr-un „acasă" pe care-l locuim şi îndreptată către o „străinătate", către un dincolo.
Capătul aceste mişcări - altundeva sau altul - este numit *altul* într-un sens eminent. Nici o călătorie, nici o schimbare de climat nu ar putea satisface dorinţa care animă această mişcare. Altul dorit în mod metafizic nu e „altul" precum pîinea pe care o mănînc, precum ţara pe care o locuiesc, precum peisajul pe care-l contemplu, precum uneori eu însumi în raport cu mine însumi, precum acest „eu" şi acest „altul". Din aceste realităţi pot să mă „hrănesc" şi, într-o foarte largă măsură, să mă satur, ca şi cum ele doar mi-ar fi lipsit. Prin aceasta, *alteritatea* lor se resoarbe în identitatea mea de gînditor sau de posesor. Dorinţa metafizică tinde către *cu totul altceva,* către *cel absolut altul.* Analiza obişnuită a dorinţei nu ar putea anihila pretenţia ei neobişnuită. La baza dorinţei, potrivit interpretării obişnuite, s-ar găsi nevoia; dorinţa ar marca o fiinţă săracă sau incompletă sau căzută din măreţia trecută. Dorinţa ar coincide, aşadar, cu conştiinţa a ceea ce s-a pierdut. Ea ar fi în mod esenţial nostalgie, dor de întoarcere. Astfel formulată însă, ea nici n-ar bănui măcar ce e cel cu adevărat altul.

Dorinţa metafizică nu aspiră la întoarcere, fiindcă e dorul de o ţară unde nu ne-am născut. Dor al unei ţări cu totul străine, care nu ne-a fost nicicînd patrie şi unde nu vom merge niciodată. Dorinţa metafizică nu se bazează pe o rudenie prealabilă. Dorinţă cu neputinţă de satisfăcut. Căci se vorbeşte cu uşurinţă de dorinţe

satisfăcute sau de nevoi sexuale, morale şi religioase. Astfel, dragostea însăşi este privită ca o foame sublimă. Aceste expresii sînt posibile fiindcă majoritatea dorinţelor noastre nu sînt pure ; la fel si dragostea noastră. Dorinţele care pot fi satisfăcute nu amintesc de dorinţa metafizică decît prin dezamăgirile satisfacţiei sau prin stimularea nonsatisfacţiei şi a dorinţei, stimulare definind însăşi voluptatea. Dorinţa metafizică are o altă intenţie - ea *vizează* ceea ce se găseşte dincolo de tot ce ar fi simplă satisfacţie. Este precum bunătatea: cel Dorit nu satisface dorinţa, ci o adînceşte. Generozitate alimentată de cel Dorit şi, în acest sens, relaţie care nu anihilează distanţa, care nu e apropiere sau, pentru a cuprinde mai strîns esenţa generozităţii şi a bunătăţii, raport a cărui valoare constă în îndepărtare, separare, căci se hrăneşte, s-ar putea spune, din propria foame. Această îndepărtare nu *e* radicală decît dacă dorinţa nu poate anticipa dezirabilul, dacă nu îl gîndeşte în prealabil, dacă merge către el într-o aventură, altfel spus ca înspre o alteritate absolută, de neanticipat, ca înspre moarte. Dorinţa e absolută dacă fiinţa doritoare este muritoare, iar cel Dorit invizibil. Invizibilitatea nu indică absenţa raportului ; ea implică raporturi cu ceea ce nu e dat, cu ceva despre care n-ai idee. Vederea este adecvare între idee şi lucru : comprehensiune care înglobează. Inadecvarea nu desemnează o simplă negare sau o întunecare a ideii, ci - dincolo de lumină şi întuneric, dincolo de cunoaşterea măsurînd fiinţe - lipsa de măsură a Dorinţei. Dorinţa este dorinţă de cel absolut Altul. Dincolo de foamea pe care o potoleşti, de setea pe care o stingi şi de simţurile pe care le linişteşti, metafizica îl doreşte pe Altul, dincolo de toate satisfacţiile, fără ca prin corp vreun gest să fie posibil pentru a diminua aspiraţia, fără putinţa de a schiţa vreo mîngîiere cunoscută sau de a inventa una nouă. Dorinţă fără satisfacţie şi care *aude* îndepărtarea, alteritatea şi exterioritatea Altuia. Pentru Dorinţă, această alteritate, inadecvată ideii, are un sens. Ea e înţeleasă ca alteritate a Celuilalt şi ca aceea a Celui-Preaînalt. Dimensiunea însăşi a înălţimii este deschisă de Dorinţa metafizică[1]. Elevaţia şi nobleţea acestei înălţimi este dată de faptul că ea nu mai e cerul, ci Invizibilul. A muri pentru cele nevăzute — iată metafizica, însă aceasta nu vrea să spună că dorinţa se poate lipsi de acte. Doar că aceste acte nu sînt nici încheiere, nici mîngîiere, nici liturghie.

„Sînt incapabil să admit că există vreo altă formă de studiu ce ar determina sufletul să privească în sus, în afară de cea care se raportează la real, care e invizibil" - Platon, *Republica,* 529 b.

ACELAŞI ŞI ALTUL

Pretenție nebună de invizibil, într-o vreme cînd experiența lucidă a umanului învață, în secolul XX, că gîndurile oamenilor se nasc din nevoi care explică și societatea, și istoria; că foamea și teama pot învinge orice rezistență omenească și întreaga libertate. Nu ne putem îndoi de această precaritate umană, de această stăpînire a lucrurilor sau ticăloșilor asupra oamenilor. A fi om însă înseamnă a ști că așa stau lucrurile. Libertatea constă în a ști că libertatea e în pericol. Insă a ști sau a fi conștient înseamnă a avea timpul de a evita sau de a preveni momentul inumanului. Această perpetuă amînare a orei trădării - infimă diferență între om și neom - este cea care fondează bunătatea, dorința de cel absolut Altul sau noblețea, dimensiunea metafizicii.

2. Ruptura totalității

Această exterioritate absolută a obiectului metafizic, ireductibilitatea mișcării la un joc interior, la o simplă prezență de la sine la sine, este cerută, dacă nu chiar demonstrată, de cuvîntul „transcendent". Mișcarea metafizică este transcendentă, iar transcendența, dorință și inadecvare, este în mod necesar o trans-ascendență[1]. Transcendența prin care metafizicianul descrie această mișcare are trăsătura remarcabilă că distanța pe care o exprimă — spre deosebire de orice altă distanță — intră în *maniera de a exista* a ființei exterioare. Caracteristica sa formală - a fi alta - îi dă conținutul; în așa fel încît metafizicianul și Altul nu se *totalizează.* Metafizicianul e absolut separat.

Metafizicianul și Altul nu formează o corelație oarecare, care ar fi reversibilă. Reversibilitatea unei relații în care termenii să se citească de la stingă la dreapta sau invers i-ar cupla, *unul* cu *altul.* Ei s-ar completa într-un sistem, vizibil din afară. Pretinsa transcendență s-ar resorbi astfel în unitatea sistemului care ar anihila alteritatea radicală a Altuia. Ireversibilitatea nu înseamnă doar că Același merge către Altul altfel decît Altul către Același. Această eventualitate nu intră la socoteală: separarea radicală între Același și Altul desemnează însuși faptul că e imposibil să te plasezi în afara corelației lor pentru a înregistra corespondența sau noncorespondența dusului față de întors. Altminteri, Același

1. împrumutăm acest termen de la Jean Wahl. Cf. „Sur l'idee de la transcendance", în *Existence humaine et transcendance,* Editions de la Baconniere, Neuchâtel, 1944. Ne-am inspirat mult din temele evocate în acest studiu.

şi Altul ar fi reunite printr-o privire comună, iar distanţa absolută care îi separă ar fi anihilată.

Alteritatea, heterogenitatea radicală a Altuia nu este posibilă decît dacă Altul este altul în raport cu un termen a cărui esenţă este de a rămîne în punctul de plecare, de a servi drept *intrare* în relaţie, de a fi Acelaşi nu în mod relativ, ci absolut. *Un termen nu poate rămîne în mod absolut în punctul de plecare al relaţiei decît ca Eu.*

Dincolo de orice individuaţie în raport cu un sistem de referinţe, a fi eu înseamnă a avea identitatea drept conţinut. Eul nu este o fiinţă care rămîne întotdeauna aceeaşi, ci fiinţa a cărei existare *(exister)* constă în a se identifica, a-şi regăsi identitatea prin tot ceea ce i se întîmplă. El este identitatea prin excelenţă, lucrarea *(oeuvre)* originară a identificării.

Eul este identic pînă şi în alterările sale. El şi le reprezintă si le gîndeşte. Identitatea universală, în care heterogenul poate fi cuprins, are osatura unui subiect, a primei persoane. Gîndirea universală e un „eu gîndesc".

Eul e identic în alterările sale încă într-un sens. într-adevăr, eul care gîndeşte se ascultă gîndind sau se înfricoşează de adîncurile sale şi, în raport cu sine, e un altul. Eul descoperă astfel faimoasa naivitate a gîndirii sale care gîndeşte „în faţa ei", aşa cum se poate merge „în faţa ta". El se ascultă gîndind şi se surprinde dogmatic, străin de sine. Dar Eul rămîne Acelaşi în faţa acestei alterităţi, se confundă cu sine, incapabil de apostazie în raport cu acest „sine" surprinzător. Fenomenologia hegeliană - în care conştiinţa de sine este distincţia de ceea ce nu e distinct — exprimă universalitatea Aceluiaşi, care se identifică în alteritatea obiectelor gîndite şi în ciuda opoziţiei dintre sine şi sine. „Eu însumi mă disting de mine însumi şi, în acest proces, pentru mine este imediat (evident) că ceea ce este distinct nu este distinct. Eu, Omonimul, mă resping pe mine însumi, dar ceea ce a fost considerat distinct şi afirmat ca diferit este, fiindcă distinct în mod imediat, lipsit pentru mine de orice diferenţă"[1]. Diferenţa nu e o diferenţă, eul, ca altul, nu e un „Altul". Nu o să reţinem din acest citat caracterul provizoriu, pentru Hegel, al evidenţei imediate. Eul care respinge şinele, trăit ca silă, eul înlănţuit de sine, trăit ca plictis — sînt moduri ale conştiinţei de sine şi se bazează pe identitatea indestructibilă a eului si sinelui. Alteritatea eului, care se ia drept altul, poate înflăcăra imaginaţia poetului tocmai datorită faptului că ea nu este decît un joc al Aceluiaşi:

1. Hegel, *Phenomenologia Spiritului,* ediţia Hyppolite, pp. 139-140.

negarea eului de către sine este chiar unul dintre modurile de identificare a eului.

Identificarea Aceluiaşi în Eu nu se produce ca o monotonă tautologie: „Eu sînt Eu". Originalitatea identificării, ireductibilă la formalismul lui^l *este A,* ar fi astfel scăpată din vedere. Identificarea trebuie fixată nu reflectînd la reprezentarea abstractă a sinelui de către sine, ci trebuie plecat de la relaţia concretă dintre un eu şi o lume. Aceasta din urmă, străină şi ostilă, ar trebui logic să altereze eul. Or, raportul adevărat şi original între termenii evocaţi, în care eul se dezvăluie ca Acelaşi prin excelenţă, se produce sub modalitatea *locuirii* în lume. *Maniera* Eului faţă de „altul" lumii constă în *locuire,* în a se identifica existînd *acasă (chez soi).* Eul, într-o lume la prima vedere alta, este totuşi autohton. El este revirimentul însuşi al acestei alterări. El găseşte în lume un loc şi o casă. A locui este modul însuşi de a *se ţine;* nu precum faimosul şarpe care se ţine muşcîndu-şi coada, ci precum corpul care, pe pămîntul exterior lui, *se* ţine *sipoate.* Acest „acasă" nu e un recipient, ci un loc în care *eu pot,* în care, depinzînd de o realitate sau alta, sînt liber, în ciuda sau datorită acestei dependenţe. E suficient să mergi, să *faci,* pentru a apuca orice obiect, pentru a lua. într-un anumit sens, totul într-un loc anume este la dispoziţia mea, chiar şi astrele, cu condiţia să socotesc, să calculez intermediarii sau mijloacele. Locul, ca mediu, oferă mijloace. Totul este aici, totul îmi aparţine; totul este legat *(pris)* cu legătura *(prise)* originară a locului, totul este înţeles* *(com-pris).* Posibilitatea de a poseda, cu alte cuvinte de a suspenda alteritatea însăşi a ceea ce nu e altul decît la prima vedere şi altul în raport cu mine — aceasta este tocmai *maniera* Aceluiaşi. In lume sînt acasă pentru că ea se oferă sau se sustrage posesiei. (Ceea ce este altul în mod absolut nu doar că se sustrage posesiei, ci o contestă si, tocmai prin aceasta, poate să o consacre.) Trebuie să luăm în serios această transformare a alterităţii lumii în identificarea de sine. „Momentele" acestei identificări - corpul, casa, munca, posesia, economia - nu trebuie să fie considerate nişte date empirice şi contingente, placate pe o osatură formală a Aceluiaşi. Ele sînt chiar articulaţiile acestei structuri. Identificarea Aceluiaşi nu este vidul unei tautologii, nici o opoziţie dialectică faţă de Altul, ci spaţiul concret al egoismului. Acest fapt este important pentru posibilitatea unei metafizici. Dacă Acelaşi s-ar identifica prin

Am optat pentru termenul „înţeles" pentru legătura lui, prin etimologie, cu sfera prinderii, a cuprinderii. Din lat. *intellego (inter* şi *lego)* (n.tr.).

simplă *opoziţie în raport cu Altul,* el ar fi deja parte dintr-o totalitate cuprinzîndu-i pe amîndoi. Şi astfel, pretenţia dorinţei metafizice de la care am plecat - relaţie cu cel absolut Altul - ar fi contrazisă. Or, separarea metafizicianului în raport cu obiectul metafizic, separare care se păstrează în miezul relaţiei - producîndu-se ca egoism - nu este un simplu revers al identităţii. Şi totuşi, cum poate Acelaşi, producîndu-se sub chipul egoismului, să intre în relaţie cu un altul fără a-l priva îndată de propria alteritate ? Care este natura acestui raport ?

Relaţia metafizică nu ar putea să fie, propriu vorbind, o reprezentare, fiindcă Altul s-ar dizolva în Acelaşi: în mod esenţial, orice reprezentare poate fi interpretată ca o constituire transcendentală. Altul cu care metafizicianul se află în relaţie şi *pe care îl recunoaşte ca altul* nu este pur si simplu într-un loc diferit. Este ca şi în cazul Ideilor lui Platon care, potrivit expresiei lui Aristotel, nu sînt într-un loc. *Puterea* Eului nu va străbate distanţa pe care o indică alteritatea Altuia. Fără îndoială, intimitatea cea mai intimă îmi pare străină şi ostilă; obiectele uzuale, hrana, lumea însăşi pe care o locuim sînt *altele* în raport cu noi înşine, însă alteritatea eului şi a lumii locuite nu e decît formală. Ea e supusă puterii mele într-o lume, cum spuneam, pe care o locuiesc. Altul metafizic este altul într-o alteritate care nu este formală, într-o alteritate care nu e simplul revers al identităţii şi nici într-o alteritate anterioară oricărei iniţiative, oricărui imperialism al Aceluiaşi. Este Altul printr-o alteritate ce constituie conţinutul însuşi al acestui Altul; Altul printr-o alteritate care nu-l limitează pe Acelaşi căci, limitîndu-l, Altul nu ar fi în mod riguros Altul: prin comunitatea graniţei, el ar fi, în interiorul sistemului, încă Acelaşi.

Altul în mod absolut este Celălalt. El nu se adiţionează eului. Colectivitatea în care spun „tu" sau „noi" nu e un plural al lui „eu". Eu, tu nu sînt indivizi ai unui concept comun. Nici posesia, nici unitatea numărului, nici unitatea conceptului nu mă leagă de celălalt. Absenţa unei patrii comune face din Celălalt - Străinul; Străinul care mă deranjează „acasă". Străin însă înseamnă si liber. Asupra lui nu pot *să pot.* El scapă prizei mele printr-o latură esenţială, chiar dacă dispun de el. El nu este în întregime în teritoriul meu. însă nici eu, care nu am cu Străinul un concept comun, nici eu, ca şi el, nu am gen. Sîntem Acelaşi şi Celălalt. Conjuncţia si nu indică nici adiţie şi nici puterea unuia dintre termeni asupra celuilalt. Vom încerca să arătăm că *raportul* dintre Acelaşi şi Altul — căruia pare că-i impunem nişte condiţionări atît de excepţionale — este limbajul, într-adevăr, limbajul realizează un raport în care termenii nu sînt limitrofi, în

care Altul, în ciuda relației cu Același, rămîne transcendent în raport cu Același. Relația dintre Același și Altul - sau relație metafizică — se petrece în mod originar ca discurs în care Același, adunat în ipseitatea sa de „eu", de ființare unică și autohtonă, iese din sine.

O relație ai cărei termeni nu formează o totalitate nu se poate așadar realiza în economia generală a ființei decît de la Eu la Altul, ca un *față-către-față,* indicînd o distantă în profunzime - aceea a discursului, a bunătății, a Dorinței —, relație ireductibilă la cea pe care activitatea sintetică a înțelegerii o stabilește între termenii diferiți — adică alții, unii în raport cu ceilalți — care se oferă operațiunii sale sinoptice. Eul nu este o formațiune contingență grație căreia Același și Altul - determinări logice ale ființei — pot în plus să se reflecteze *într-o gîndire.* Pentru ca alteritatea să se producă *în ființă* e nevoie de o gîndire și e nevoie de un Eu. Ireversibilitatea raportului nu se poate produce decît dacă este realizat, de către unul dintre termenii săi, ca mișcarea însăși a transcendenței, ca *și parcurs* al acestei distanțe și nu ca o consemnare sau ca invenție psihologică a acestei mișcări. „Gîndirea", „interioritatea" reprezintă ruptura însăși a ființei și producerea (nu reflexul) transcendenței. Nu cunoaștem această relație - prin chiar acest fapt remarcabilă - decît în măsura în care o efectuăm. Alteritatea nu e posibilă decît plecînd de *lamine.*

Prin chiar faptul că menține distanța dintre mine și Celălalt, separare radicală - exigență a transcendenței - care împiedică reconstituirea totalității, discursul nu poate renunța la egoismul existenței sale; însă faptul de a te găsi într-un discurs constă în a-i recunoaște celuilalt un drept asupra acestui egoism și, astfel, în a te îndreptăți. Apologia prin care, în același timp, eul se afirmă si se înclină în fața transcendentului stă în esența discursului. După cum vom vedea mai departe, bunătatea la care ajunge discursul si din care reclamă o semnificație nu va rata acest moment apologetic. Ruptura totalității nu este o operațiune a gîndirii, obținută prin simpla diferențiere între termeni care se cheamă sau, măcar, se aliniază. Vidul care fracturează totalitatea nu se poate menține împotriva unei gîndiri, fatalmente totalizantă și sinoptică, decît dacă această gîndire se găsește *în fața* unui Altul, refractar la orice categorie, în loc să constituie cu el precum cu un obiect o sumă, *gîndirea vorbește.* Propunem să numim religie legătura care se stabilește între Același și Altul fără constituirea unei totalități.

A spune însă că Altul poate rămîne absolut Altul, că nu intră decît în raportul discursului, înseamnă a arăta că nici măcar istoria — identificare a Aceluiași — nu ar putea pretinde să

realizeze totalizarea Aceluiaşi cu Altul. Cel absolut Altul — a cărui alteritate este depăşită de filosofia imanenţei pe planul pretins comun al istoriei - îşi păstrează transcendenţa şi în sînul istoriei. Acelaşi este în mod esenţial identificare în ceea ce îi este diferit, este istorie, sistem. Nu eu mă sustrag sistemului, cum gîndea Kierkegaard, ci Altul.

3. Transcendenţa nu e negativitate

Mişcarea de transcendenţă se distinge de negativitatea prin care omul nemulţumit refuză condiţia în care e instalat. Negativitatea presupune o fiinţă instalată, plasată într-un loc unde e acasă; negativitatea este un fapt economic, în sensul etimologic al acestui cuvînt. Munca transformă lumea, însă se sprijină pe lumea pe care o transformă. Munca în care materia se opune se foloseşte de rezistenţa materialelor. Rezistenţa este încă interioară Aceluiaşi. Negatorul şi negatul se afirmă împreună, formează un sistem, adică o totalitate. Medicul care a ratat o carieră de inginer, săracul care visează bogăţia, bolnavul care suferă, melancolicul care se plictiseşte fără motiv se opun cu toţii propriei condiţii, rămînînd în acelaşi timp legaţi de orizonturile ei. Acele „altceva" sau „altundeva" pe care le doresc ţin încă de lumea căreia îi aparţin şi pe care o refuză. Disperatul care-si doreşte neantul sau viaţa veşnică adresează lumii un refuz total; însă moartea, şi pentru candidatul la suicid, si pentru cel credincios, rămîne dramatică. Dumnezeu ne cheamă întotdeauna prea devreme la El. Vrem să rămînem în lume. Oroarea de necunoscutul radical spre care ne conduce moartea confirmă limita negativităţii[1]. Această manieră de a nega şi de a te refugia, în acelaşi timp, în ceea ce negi indică trăsăturile Aceluiaşi sau ale Eului. Alteritatea unei lumi refuzate nu este aceea a Străinului, ci a patriei care găzduieşte şi protejează. Metafizica nu coincide cu negativitatea.

Putem desigur încerca să deducem alteritatea metafizică din fiinţe care ne sînt familiare şi să contestăm, prin aceasta, caracterul radical al respectivei alterităţi. Alteritatea metafizică nu se obţine, oare, prin enunţarea superlativă *a* perfecţiunilor a căror palidă imagine umple lumea? Insă negarea imperfecţiunilor nu

Cf. observaţiile noastre despre moarte şi viitor în „Le Temps et l'Autre" *[Le choix, le monde, l'existence* (Cahiers du College philosophique), Grenoble, Arthaud, 1947], p. 166, care concordă în multe puncte cu admirabilele analize ale lui Blanchot din *Critique,* nr. 66, pp. 988 *sq.*

este suficientă pentru conceperea acestei alterități, fiindcă perfecțiunea depășește conceperea, debordează conceptul, marcînd distanța: idealizarea care o face posibilă este trecere la limită, adică transcendență, trecere la un altul, absolut altul. Ideea perfecțiunii este o idee a infinitului. Perfecțiunea desemnată de această trecere la limită nu rămîne pe planul lui *da* sau *nu,* în care operează negativitatea. Şi invers, ideea infinitului indică o înălțime și o noblețe, o transcendență. Primatul cartezian al ideii perfecțiunii în raport cu ideea imperfecțiunii își păstrează astfel întreaga valoare. Ideea perfecțiunii și a infinitului nu se reduce la negarea imperfecțiunii. Negarea este incapabilă de transcendență. Aceasta din urmă indică o relație cu o realitate infinit de distantă față de propria mea realitate, fără ca această distanță să distrugă totuși această relație și fără ca această relație să distrugă această distanță, cum s-ar petrece în cazul relațiilor interioare Aceluiași; fără ca această relație să devină o implantare în Altul si amestec cu el, fără ca relația să compromită identitatea însăși a Aceluiași, ipseitatea sa, fără ca ea să reducă la tăcere *apologia,* fără ca această relație să devină apostazie și extaz.

Am numit această relație metafizică. Este prematur și, în orice caz, insuficient să o numim pozitivă în raport cu negativitatea. Ar fi fals să o numim teologică. Ea este înaintea propoziției negative sau afirmative, ea doar instaurează limbajul, în care nici *nu,* nici *da* nu reprezintă primul cuvînt. A descrie această relație constituie chiar tema acestor cercetări.

4. Metafizica precedă ontologia

Nu din întîmplare, relația teoretică a fost schema preferată a relației metafizice. Cunoașterea sau teoria înseamnă mai întîi acea relație cu ființa în care ființa cunoscătoare îngăduie manifestarea ființei cunoscute respectînd alteritatea sa și în care cea dintîi nu o marchează în nici un fel pe cea din urmă prin această relație de cunoaștere, în acest sens, dorința metafizică ar fi esența teoriei, însă teorie mai înseamnă și înțelegere - logos al ființei -, adică acea modalitate de a aborda ființa cunoscută în care alteritatea sa în raport cu ființa cunoscătoare dispare. La acest stadiu, procesul cunoașterii se confundă cu libertatea ființei cunoscătoare, nelimitată de un altul. Acest fel de a priva ființa cunoscută de alteritatea sa nu se poate realiza decît dacă ea este vizată prin intermediul unui al treilea termen - termen neutru -, care nu e o ființă. Prin el s-ar amortiza șocul întîlnirii dintre Același și Altul.

Acest termen poate apărea ca un concept gîndit. Individul care există abdică în acest caz în fața generalității gîndite.

Al treilea termen se poate numi senzație, locul în care se confundă calitatea obiectivă şi afecția subiectivă. El se poate manifesta ca *ființa* distinctă de *ființare:* ființă care, în acelaşi timp, nu este (adică nu se propune ca ființare), şi totuşi corespunde cu lucrarea pe care o exercită ființarea, iar aceasta nu e chiar nimic. Ființă, lipsită de consistența ființării, ea este lumina în care ființările devin inteligibile. Teoriei, ca înțelegere a ființelor, i se cuvine titlul general de ontologie. Ontologia, care-l reduce pe Altul la Acelaşi, pomovează libertatea, adică identificarea Aceluiaşi nealienat de Altul, în acest caz, teoria se angajează pe un drum care renunță la Dorința metafizică, la minunea exteriorității din care se nutreşte această Dorință, însă teoria, ca respect al exteriorității, indică un alt aspect esențial al metafizicii. Ea are scrupulul criticii în înțelegerea ființei, în ontologie. Ea descoperă dogmatismul şi naivitatea arbitrară a exercițiului său spontan si pune în discuție libertatea exercițiului ontologic. Ea caută atunci să-l exerseze în aşa fel încît, în orice clipă, să urce către sursa dogmatismului arbitrar al acestui exercițiu liber. Ceea ce ar conduce la o regresie la infinit, dacă acest parcurs ar trebui să fie el însuşi un drum ontologic, un exercițiu al libertății, o teorie. Aşa încît, intenția sa critică o poartă dincolo de teorie si de ontologie : critica nu-l reduce pe Altul la Acelaşi precum ontologia, ci pune în cauză acțiunea Aceluiaşi. O punere în cauză a Aceluiaşi - imposibilă în spontaneitatea egoistă a Aceluiaşi - se face prin Altul. Această punere în cauză a spontaneității mele prin prezența Celuilalt se numeşte etică. Străinătatea Celuilalt - ireductibilitatea sa la Mine, la gîndurile mele, la posesiile mele - se realizează prin chiar această punere în cauză a spontaneității mele, ca etică. Metafizica, transcendența - întîmpinare a Altuia de către Acelaşi, a Celuilalt de către Eu - se produce în mod concret sub forma punerii în cauză a Aceluiaşi de către Altul, altfel spus ca şi etica desăvîrşind esența critică a cunoaşterii. Şi fiindcă exercițiul critic precedă dogmatismul, metafizica precedă ontologia.

Filosofia occidentală a fost cel mai adesea o ontologie: o reducere a Altuia la Acelaşi, prin interpunerea unui termen mediu şi neutru care să asigure înțelegerea ființei.

Acest primat al Aceluiaşi a fost lecția lui Socrate. Să nu primesc nimic de la Celălalt, decît ceea ce e deja în mine, ca şi cum, din veşnicie, aş poseda tot ceea ce îmi vine din exterior. A nu primi nimic sau a fi liber. Libertatea nu seamănă cu spontaneitatea capricioasă a liberului arbitru. Sensul ei ultim ține de

această persistență în Același, care e Rațiune. Cunoașterea e desfășurarea acestei identități. E libertate. Faptul că rațiunea e pînă la urmă manifestarea unei libertăți, care-l neutralizează pe altul și-l înglobează, nu e deloc surprinzător, atîta vreme cît s-a spus că rațiunea suverană nu se cunoaște decît pe sine și că nimic altceva nu o limitează. Neutralizarea Altuia, devenit temă sau obiect - apărînd, adică plasîndu-se în lumină -, este chiar reducerea lui la Același. A cunoaște în mod ontologic înseamnă a surprinde în ființarea vizată nu ceea ce îl face să fie ființarea--aceasta, acest străin, ci acel ceva prin care se trădează într-un anumit fel, prin care se abandonează, se dă orizontului în care se pierde și apare, în care devine accesibil, concept. A cunoaște înseamnă a cuprinde ființa din nimic sau a o reduce la nimic, a-i înlătura alteritatea. Acest rezultat se obține încă de la prima rază de lumină. A lumina înseamnă a-i răpi ființei rezistența, pentru că lumina deschide un orizont și golește spațiul - oferind ființa din neant. Medierea (caracteristică a filosofiei occidentale) nu are sens decît dacă nu se limitează la reducerea distanțelor.

Căci cum ar putea intermediarii reduce intervalele dintre termeni infinit de distanți ? Nu vor rămîne oare la fel de îndepărtate aceste intervale ? Trebuie ca undeva să se producă o mare „trădare" pentru ca ființa exterioară și străină să se ofere intermediarilor, în cazul lucrurilor, abandonul se produce prin conceptualizare, în cazul oamenilor, el se poate produce prin teroarea care pune un om liber sub dominația altuia, în cazul lucrurilor, lucrarea ontologiei constă în a surprinde individul (singurul care există) nu în individualitatea sa, ci în generalitatea sa (singura pentru care există o știință). Relația cu Altul nu se realizează decît printr-un termen terț, pe care-l găsesc în mine. Idealul adevărului socratic se bazează așadar pe suficiența esențială a Aceluiași, pe identificarea sa de ipseitate, pe egoismul său. Filosofia e o egologie.

Idealismul berkeleyan, care trece drept o filosofie a imediatului, răspunde și la problema ontologică. Berkeley găsea în calitățile înseși ale obiectelor priza pe care ele o oferă eului: recunoscînd în calitățile care îndepărtau obiectele cel mai mult de noi esența lor trăită, el parcurgea distanța dintre subiect și obiect. Coincidența trăirii cu ea însăși se dezvăluia sub chipul coincidenței dintre gîndire și ființare. Lucrarea inteligenței rezida în această coincidență. Astfel, Berkeley înglobează toate calitățile sensibile în trăitul *(vecu)* afecțiunii *(affection).*

Medierea fenomenologică apucă o altă cale în care „imperialismul" ontologic este încă mai vizibil. Ființa ființării este *mediumul* adevărului. Adevărul ființării presupune deschiderea prealabilă

a fiinţei. A spune că adevărul cu privire la fiinţare ţine de deschiderea fiinţei e echivalent cu a spune că inteligibilitatea sa nu e legată de coincidenţa noastră cu ea, ci de noncoincidenţa noastră. Fiinţarea este înţeleasă în măsura în care gîndirea o transcende pentru a o măsura în orizontul pe care se profilează, începînd cu Husserl, întreaga fenomenologie constă în promovarea ideii de *orizont,* echivalentul în fenomenologie al *conceptului* în idealismul clasic; fiinţarea emerge pe un fond care o depăşeşte, precum individul în raport cu conceptul, însă ceea ce conduce la noncoincidenţa dintre fiinţare şi gîndire - fiinţa fiinţării care garantează independenţa şi exterioritatea fiinţării - este o fosforescenţă, o luminozitate, o generoasă înflorire. Existarea *(exister)* fiinţării se transformă în inteligibilitate, independenţa sa este un abandon prin strălucire. A aborda fiinţarea plecînd de la fiinţă înseamnă în acelaşi timp a-i permite să fie şi a o înţelege. Raţiunea cuprinde fiinţarea prin intermediul vidului şi neantului existării *(exister)* — în întregime lumină şi fosforescenţă. In raport cu fiinţa, proiectată pe orizontul luminos care-i conferă profil, dar îi răpeşte chipul, fiinţarea este chemarea însăşi adresată inteligenţei. *Sein und Zeit* a susţinut poate o singură teză: fiinţa este inseparabilă de comprehensiunea fiinţei (desfăşurată ca timp), fiinţa este deja apel la subiectivitate.

Primatul ontologiei heideggeriene[1] nu se bazează pe un truism: „pentru a cunoaşte *fiinţarea,* trebuie să fi înţeles în prealabil fiinţa fiinţării". A afirma prioritatea *fiinţei* în raport cu *fiinţarea* înseamnă a te pronunţa implicit asupra esenţei filosofiei, a subordona relaţia cu acel *cineva* care e o fiinţare (relaţia etică) unei relaţii cu *fiinţa fiinţării,* impersonală si permiţînd cuprinderea, dominarea fiinţării (printr-o relaţie de cunoaştere), subordonînd libertăţii dreptatea. Dacă libertatea indică modul de a rămîne Acelaşi în sînul Altuia, cunoaşterea (în care fiinţarea se dă prin intermediul fiinţei impersonale) conţine sensul ultim al libertăţii. Ea s-ar opune astfel dreptăţii care presupune obligaţii faţă de o fiinţare care refuză să se dea, faţă de un Celălalt care, în acest caz, ar fi fiinţarea prin excelenţă. Subordonînd relaţiei cu fiinţa orice relaţie cu fiinţarea, ontologia heideggeriană afirmă primatul libertăţii faţă de etică. Fireşte că libertatea pe care esenţa adevărului o propune nu este, la Heidegger, un pricipiu de liber arbitru. Libertatea se iveşte dintr-o supunere la fiinţă: nu omul deţine libertatea, ci libertatea deţine omul. însă dialectica, împăcînd astfel libertatea şi supunerea în cadrul conceptului de

1. Cf. articolul nostru din*Revue de Metaphysique et de Morale,* ianuarie 1951 : „L'ontologie est-elle fondamentale ?".

adevăr, presupune un primat al Aceluiaşi în care *se*
desfăşoară întreaga filosofic occidentală şi prin care ea se defineşte.

Relaţia cu fiinţa, care se desfăşoară ca ontologie, constă în neutralizarea fiinţării pentru a o înţeleg
aşadar o relaţie cu un altul ca atare, ci reducerea Altuia la Acelaşi. Aceasta este definiţia libertăţii: a te
ciuda oricărei relaţii cu acest altul, a asigura autarhia unui eu. Tematizarea şi conceptualizarea, insep
pacea cu Altul, ci suprimarea şi posedarea lui. într-adevăr, posesia îl afirmă pe Altul, însă în cadrul un
sale. „Eu gîndesc" este echivalent cu „eu pot", o apropriere a ceea ce este, o exploatare a realităţii. Ontolo
o filosofie a puterii. Ea conduce la Stat şi la nonviolenţa totalităţii, fără a se înarma împotriva violenţei ca
nonviolenţa şi care apare în tirania Statului. Adevărul, care ar trebui să reconcilieze persoanele, există
Universalitatea se prezintă ca impersonală, iar aceasta e o altă formă de inuman.

„Egoismul" ontologiei se menţine chiar şi atunci cînd, de-nunţînd în filosofia socratică uitarea fiinţ
„subiect" şi de putere tehnică, Heidegger găseşte la presocratici o gîndire înţeleasă ca supunere la adevărul
s-ar desăvîrşi ca existenţă constructoare şi cultivatoare, asigurînd unitatea locului care duce spaţiul. Re
şi sub firmamentul cerului, aşteptarea zeilor şi compania muritorilor, în cadrul prezenţei în veci
echivalează cu a construi şi a cultiva -, Heidegger şi, de fapt, toată istoria occidentală, concep r
făşurîndu-se în destinul popoarelor sedentare, posesoare şi edificatoare ale pămîntului. Posesia este f
care Altul devine Acelaşi prin schimbarea în *al meu.* Denunţînd suveranitatea puterilor tehnice ale
puterile pretehnice ale posesiei. Analizele sale nu pleacă, fireşte, de la lucrul-obiect, însă ele poartă sem
lucrurile se referă. Ontologia devine ontologie a naturii, fecunditate impersonală, mamă generoasă
fiinţelor particulare, materie inepuizabilă a lucrurilor.

Filosofie a puterii, ontologia - înţeleasă ca filosofie primă care nu-1 pune în cauză pe Acelaşi - este
Ontologia heideggeriană, care subordonează raportul faţă de Celălalt relaţiei cu fiinţa în general - chi
tehnice generate de uitarea fiinţei ascunse de fiinţare -, rămîne totuşi sub obedienţa anonimatului şi, f
lrnperialistă, la tiranie. Tiranie care nu e simpla extindere a

tehnicii la nişte oameni reificaţi. Ea îşi trage obîrşia din „stări sufleteşti" păgîne, din înrădăcinarea în pămînt, în adoraţia pe care oamenii aserviţi o manifestă faţă de stăpînii lor. *Fiinţa* înaintea *fiinţării,* ontologia înaintea metafizicii înseamnă libertatea (fie doar şi cea a teoriei) înaintea dreptăţii. Este o mişcare în interiorul Aceluiaşi înaintea obligaţiei fată de Altul.

Trebuie inversaţi termenii. Pentru tradiţia filosofică, *conflictele* dintre Acelaşi şi Altul se aplanează prin teoria care-1 reduce pe Altul la Acelaşi; sau, mai concret, prin comunitatea statală în care, sub puterea anonimă - fie ea şi inteligibilă - Eul retrăieşte războiul prin opresiunea tiranică a totalităţii. Etica în care Acelaşi ţine cont de ireductibilul Celălalt ar fi, chipurile, de domeniul părerii.

Efortul acestei cărţi vizează surprinderea în discurs a unei relaţii nealergice cu alteritatea, surprinderea Dorinţei - în care puterea, prin esenţă ucigaşă a Altuia, devine, în faţa acestui Altul si „împotriva bunului simţ", imposibilitate a crimei, consideraţie a Altuia sau dreptate. Concret, efortul nostru constă în a menţine, în comunitatea anonimă, relaţia Eului cu Celălalt - limbaj şi bunătate. Această relaţie e prefilosofică, fiindcă ea nu brutalizează eul, nu îi este impusă violent din exterior, în ciuda lui sau pe neştiute precum o părere ; mai precis, ea îi este impusă, dincolo de orice violenţă, de o violenţă care îl pune în întregime în cauză. Raportul etic, opus filosofici prime a identificării libertăţii cu puterea, nu este împotriva adevărului, ci merge către fiinţa în exterioritatea sa absolută şi împlineşte chiar intenţia care animă căutarea adevărului.

Relaţia cu o fiinţă infinit de distantă - depăşindu-şi, adică, propria idee - este astfel încît autoritatea sa de fiinţare este deja *invocată* în orice fel de întrebare referitoare la semnificaţia fiinţei sale. Nu ne interogăm asupra ei, ci o interogăm. Ea ne face întotdeauna faţă. Dacă ontologia - ca şi comprehensiune, cuprindere a fiinţei - este imposibilă, aceasta se petrece nu pentru că, potrivit lui Pascal - negat de Heidegger în primele pagini din *Sein und Zeit —,* orice definiţie a fiinţei presupune deja cunoaşterea fiinţei, ci pentru că înţelegerea fiinţei în general nu poate *domina* relaţia cu Celălalt. Cea din urmă o guvernează pe cea dintîi. Nu mă pot smulge vecinătăţii cu Celălalt, nici atunci cînd vizez fiinţa fiinţării care este Celălalt. Comprehensiunea fiinţei se spune deja despre fiinţarea ivită în spatele temei în care ea se dezvăluie. Acest „a spune Celuilalt" - această relaţie cu Celălalt ca interlocutor, această relaţie cu *o fiinţare* — precedă orice ontologie. Ea este relaţia ultimă în fiinţă. Ontologia presupune metafizica.

5. Transcendenta ca idee a Infinitului

Schema teoriei, în care metafizica se regăsea, distingea teoria de orice comportament extatic. Teoria exclude implantarea ființei cunoscătoare în ființa cunoscută, trecerea Dincolo prin extaz. Ea rămîne cunoaştere, raport. Reprezentarea nu constituie, fireşte, raportul originar cu ființa. Ea este însă privilegiată, tocmai fiindcă este posibilitatea de a aminti de separarea Eului. Şi va fi fost meritul nepieritor al „admirabilului popor grec" şi al instituirii filosofici însăşi faptul de a fi substituit comuniunii magice a speciilor şi confuziei diferitelor ordine un raport spiritual, în care ființele rămîn la locul lor, dar comunică între ele. Condamnînd suicidul, la începutul lui *Phaidon,* Socrate refuză falsa spiritualitate a uniunii pure, simple şi imediate cu Divinul, calificată drept dezertare. El proclamă drept ineluctabilă calea dificilă a cunoaşterii începute în această lume. Ființa cunoscătoare rămîne separată de ființa cunoscută. Ambiguitatea evidenței prime a lui Descartes, revelînd, rînd pe rînd, eul şi pe Dumnezeu fără a îi confunda, dezvăluindu-i ca pe două momente distincte ale evidenței aflate într-o constituire reciprocă, caracterizează sensul însuşi al separării. Astfel, separarea Eului se afirmă ca necontingentă, neprovizorie. Distanța dintre mine şi Dumnezeu, radicală şi necesară, se produce în ființa însăşi. Prin aceasta, transcendența filosofică diferă de transcendența religiilor - în sensul curent taumaturgic şi general trăit al termenului -, adică de transcendența deja (sau încă) marcată de participare, plonjată în ființa spre care se îndreaptă, aceasta din urmă ținînd în plasa sa nevăzută, ca pentru a o brutaliza, ființa care transcende.

Această relație a Aceluiaşi cu Altul, fără ca transcendența relației să taie firele pe care le implică o relație, dar şi fără ca aceste fire să unească într-un Tot pe Acelaşi cu Altul, este fixată într-adevăr în situația descrisă de Descartes, în care „eu gîndesc" întreține cu Infinitul, pe care nu-1 poate nicidecum conține şi de care e separat, o relație numită „ideea infinitului". Fireşte, potrivit lui Descartes, lucrurile, noțiunile matematice şi morale, chiar si ele, ne sînt actualizate prin ideile respective de care se disting. Insă ideea infinitului prezintă caracteristica excepțională că *ideatum-ul* său depăşeşte ideea sa, în vreme ce pentru lucruri coincidența totală între realitățile lor „obiectivă" şi cea „formală" nu este exclusă; despre toate ideile, cu excepția Infinitului, am fi putut la nevoie să tratăm prin noi înşine. Fără a spune pentru moment nimic despre adevărata semnificație a prezenței în noi a

ideilor asociate obiectelor, fără a adera la argumentaţia carteziană care *dovedeşte* existenţa separată a Infinitului prin finitudinea fiinţei care are ideea infinitului (fiindcă s-ar putea să nu aibă sens să probezi o existenţă prin descrierea unei situaţii anterioare şi probei înseşi şi problemelor existenţei), ni se pare totuşi important să subliniem că transcendenţa Infinitului în raport cu eul care e separat şi îl gîndeşte măsoară însăşi infinitudinea sa. Distanţa care separă ideea de *ideatum* constituie aici conţinutul *acestui ideatum.* Infinitul este trăsătura proprie a unei fiinţe transcendente, infinitul este cel absolut altul. Transcendentul este singurul *ideatum* despre care nu putem avea decît o idee în noi; el este infinit de îndepărtat de propria sa idee - adică exterior - fiindcă e infinit.

A gîndi infinitul, transcendentul, Străinul, nu înseamnă aşadar a gîndi un obiect, ci, mai degrabă, a gîndi ceva care nu are trăsăturile unui obiect, înseamnă, de fapt, a face mai mult sau mai bine decît a gîndi. Distanţa transcendenţei nu e echivalentă cu cea care separă în toate reprezentările noastre actul mental de obiectul său, fiindcă distanţa pînă la obiect nu exclude - în realitate doar implică - posesia obiectului, adică suspendarea fiinţei sale. „Intenţionalitatea" transcendenţei este unică în felul ei. *Diferenţa dintre obiectivitate şi transcendenţă va sluji drept indicaţie generală pentru toate analizele acestui studiu.*

La această prezenţă în gîndire a unei idei al cărei *ideatum* depăşeşte capacitatea gîndirii trimite nu doar teoria intelectului activ a lui Aristotel ci, foarte adesea, şi Platon.

împotriva gîndirii celui care are „un cap al lui"[1], el afirmă valoarea delirului inspirat de Zeu, „gîndire înaripată"[2], fără ca delirul să capete aici un sens iraţionalist. El nu e decît o „ruptură, de esenţă divină, faţă de obicei şi regulă"[3]. Al patrulea fel de delir este raţiunea însăşi înălţîndu-se spre idei, raţiunea în sens superior. Posesia de către un zeu - entuziasmul - nu este iraţionalul, ci sfîrşitul gîndirii solitare (pe care o vom numi mai tîrziu „economică") sau interioare, început al unei adevărate experienţe a *noului* şi a *noumen-ului* — manifestare a Dorinţei.

Noţiunea carteziană a ideii Infinitului desemnează o relaţie cu o fiinţă care-şi păstrează exterioritatea în raport cu cel care o gîndeşte. Ea desemnează contactul cu intangibilul, contact care nu compromite integritatea celui atins. A afirma prezenţa în noi a ideii infinitului înseamnă a considera pur abstractă şi formală

1. *Phaidros,* 244 a.
2. *Phaidros,* 249 a.
3. *Phaidros,* 265 a.

contradicţia pe care ar include-o ideea metafizicii, evocată de Platon în *Parmenide*[1]*:* relaţia cu Absolutul ar relativiza Absolutul. Exterioritatea absolută a fiinţei exterioare nu se pierde pur şi simplu datorită manifestării sale; ea se „absolvă" din relaţia în care se manifestă, însă distanţa infinită a celui Străin, în ciuda proximităţii realizate de către ideea infinitului, structura complexă a relaţiei neasemenea pe care o desemnează această idee trebuie să fie descrisă. Nu e suficient să o distingem formal de obiectivare.

Trebuie încă de acum să indicăm termenii care vor explicita deformalizarea sau concretizarea acestei noţiuni, vidă în aparenţă, care e ideea infinitului. Infinitul în finit, plusul în minus care se realizează în ideea Infinitului se manifestă ca Dorinţă. Nu ca o Dorinţă pe care ar stinge-o posesia Dezirabilului, ci ca Dorinţă de Infinit pe care dezirabilul o întreţine în loc de a o satisface. Dorinţă perfect dezinteresată - bunătate. Insă Dorinţa şi bunătatea presupun în mod concret o relaţie în care Dezirabilul curmă „negativitatea" Eului exercitată în Acelaşi, puterea, stăpînirea. Cu alte cuvinte, ceea ce în mod pozitiv *se* manifestă ca posesie a unei lumi pe care o pot dărui Celuilalt, adică ceea ce se manifestă ca prezenţă în faţa unui chip. Căci prezenţa în faţa unui chip, orientarea mea către Celălalt nu poate abandona aviditatea privirii decît transformîndu-se în generozitate, incapabilă de a-1 aborda pe un altul cu mîinile goale. Această relaţie, traversînd lucrurile posibil comune, susceptibile de a fi rostite, este relaţia discursului. Maniera în care se prezintă Altul, depăşind *ideea acestui Altul în mine, o* numim într-adevăr chip. Acest *fel* nu constă doar în a figura ca temă sub privirea mea, a se etala ca un ansamblu de calităţi formînd o imagine. Chipul Celuilalt distruge în fiece clipă şi depăşeşte imaginea plastică pe care mi-o lasă, ideea croită pe măsura mea şi pe măsura *ideatum-ului* ei - ideea adecvată. El nu se manifestă prin aceste calităţi, ci */ca&'auro.* El *se exprimă.* Contrar ontologiei contemporane, chipul propune o noţiune de adevăr care nu e dezvăluirea unui Neutru impersonal, ci o *expresie :* fiinţarea străpunge toate învelişurile pentru a etala în „forma" sa totalitatea „conţinutului" său, pentru a suprima pînă la urmă distincţia dintre formă si conţinut (ceea ce nu se obţine printr-o modificare oarecare a cunoaşterii care tematizează, ci chiar prin transformarea „tematizării" în discurs). Condiţia adevărului şi a erorii teoretice este cuvîntul Altuia — expresia sa — pe care orice minciună îl presupune. Insă conţinutul prim al expresiei este această expresie însăşi. A-1 aborda pe

1. *Parmenide,* 133 b-135 c; 141 e-142 b.

Celălalt în discurs înseamnă a te deschide expresiei sale, prin care Celălalt depăşeşte perpetuu ideea despre el cuprinsă într-o gîndire. înseamnă *a primi* de la Celălalt mai mult decît capacitatea Eului, ceea ce înseamnă chiar a avea ideea infinitului, însă aceasta înseamnă a fi instruit *(enseigne).* Raportul cu Celălalt sau Discursul este un raport nealergic, un raport etic, dar acest discurs întîmpinat este o instrucție *(enseignement).* Instrucția nu se confundă însă cu maieutica. Ea vine din exterior şi-mi aduce mai mult decît conțin eu însumi, în tranzitivitatea ei nonviolentă se produce însăşi epifania chipului. Analiza aristotelică a intelectului, care descoperă intelectul agent, absolut exterior, dar constituind - fără a o compromite - activitatea suverană a rațiunii, substituie maieuticii o acțiune tranzitivă a maestrului, de vreme ce rațiunea, fără a abdica, se dovedeşte capabilă să *primească.*

în fine, infinitul depăşind ideea infinitului pune în cauză libertatea spontană în noi. El o guvernează, o judecă şi o reduce la propriul adevăr. Analiza ideii Infinitului, la care nu se accede decît plecîndu-se de la un Eu, se va încheia prin depăşirea subiectivului.

Noțiunea de chip, pe care o vom utiliza în tot acest studiu, deschide alte perspective: ea conduce către o noțiune a sensului anterior față de propria mea *Sinngebung* si astfel independentă de inițiativa şi de puterea mea. Ea indică anterioritatea filosofică a ființării față de ființă, o exterioritate care nu trimite la putere şi la posesie, o exterioritate care nu se reduce, precum la Platon, la interioritatea amintirii, si care totuşi lasă intact eul care o întîmpină. Ea permite, în sfîrşit, descrierea noțiunii de „imediat". Filosofia imediatului nu se realizează nici în idealismul berkeleyan, nici în ontologia modernă. A spune că *ființarea* nu se dezvăluie decît în deschiderea ființei echivalează cu a spune că nu sîntem niciodată cu ființarea ca atare, în mod nemijlocit. Imediatul este interpelarea şi, dacă putem spune aşa, imperativul limbajului. Ideea de contact nu reprezintă maniera originară a imediatului. Contactul este deja tematizare şi referire la un orizont. Imediatul este un față-către-față.

între o filosofie a transcendenței, care localizează altundeva viața adevărată la care omul accede, scăpînd de aici, în clipele privilegiate ale elevației liturgice, mistice sau în momentul morții —, şi o filosofie a imanenței în care ființa ar fi cu adevărat cuprinsă cînd orice „altul" (pricină de război), înglobat de către Acelaşi, s-ar dizolva la sfîrşitul istoriei, noi ne propunem să descriem, în desfăşurarea existenței terestre, a existenței economice cum o vom numi, o relație cu Altul care nu sfîrşeşte într-o

totalitate divină sau umană, o relație care nu e o totalizare a istoriei, ci ideea infinitului. O astfel de relație e însăşi metafizica. Istoria nu ar fi planul privilegiat în care se manifestă ființa eliberată de particularismul punctelor de vedere, manifeste încă în reflexie. Dacă ea pretinde că integrează eul şi pe altul într-un spirit impersonal, această pretinsă integrare este cruzime şi nedreptate, ignorare a Celuilalt. Istoria, raport între oameni, ignoră acea poziție a Eu-lui față *de* Altul în care Altul rămîne transcendent în raport cu mine. Dacă nu sînt exterior istoriei prin mine însumi, găsesc în celălalt un punct absolut în raport cu istoria; nu fuzionînd cu celălalt, ci vorbind cu el. Istoria e muncită de rupturile istoriei în care ea este vizată de o judecată. Cînd omul îl abordează cu adevărat pe Celălalt e cu totul extras din istorie.

B. Separare şi discurs

1. Ateismul sau voinţa

Ideea infinitului presupune separarea Aceluiaşi faţă de Altul, însă această separare nu se poate fonda pe o opoziţie faţă de Altul, care ar fi pur anti-tetic. Teza şi anti-teza, respingîndu-se, se cheamă. Ele se dezvăluie în opoziţie unei priviri sinoptice care le cuprinde pe amîndouă. Ele formează deja o totalitate care relativizează prin integrare transcendenţa metafizică exprimată prin ideea infinitului. O transcendenţă absolută trebuie să se manifeste ca neintegrabilă. Aşadar, dacă separarea este cerută de către producerea Infinitului depăşindu-şi propria idee şi, prin aceasta, separat de Eul locuit de această idee (idee inadecvată prin excelenţă), trebuie ca această separare să se *realizeze* în Eu într-o modalitate care să nu fie doar corelativă şi reciprocă transcendenţei în care se găseşte infinitul în raport cu ideea sa în mine, trebuie ca ea să nu-i fie doar o replica logică, trebuie ca separarea Eu-lui faţă de Altul să rezulte dintr-o mişcare pozitivă. *Corelaţia nu este o categorie suficientă pentru transcendenţă.*

O separare a Eu-lui care nu e reciproca transcendenţei Altuia faţă de mine nu este o eventualitate gîndită doar de căutătorii de chintesenţe. Ea se impune meditaţiei în numele unei experienţe morale concrete: ceea ce îmi permit să-mi cer mie însumi nu se compară cu ceea ce sînt în drept să-i cer Celuilalt. Această experienţă morală, atît de banală, indică o asimetrie metafizică: imposibilitatea radicală de a se vedea din afară şi de a vorbi în acelaşi sens despre sine şi despre ceilalţi; în consecinţă: imposibilitatea totalizării. Iar în planul experienţei sociale: imposibilitatea de a *uita* experienţa intersubiectivă care conduce la această asimetrie şi care îi dă un sens, după cum percepţia, inescamotabilă, dă sens experienţei ştiinţifice, dacă îi credem pe fenomenologi.

Separarea Eu-lui se produce sub formele vieţii interioare, a psihismului. Psihismul constituie un *eveniment* în fiinţă, el concretizează o conjunctură de termeni care nu se defineau iniţial prin psihism şi a cărei formulare abstractă închide un paradox.

Rolul originar al psihismului nu constă, într-adevăr, doar în *a reflecta* fiinţa. El este şi *un mod al fiinţei,* rezistenţa la totalitate. Gîndirea sau psihismul deschide dimensiunea pe care o cere acest *mod.* Dimensiunea psihismului se deschide datorită rezistenţei la totalizare pe care o opune o fiinţă; psihismul este rezultatul separării radicale. *Cogito-u\,* spuneam, atestă separarea. Fiinţa care îşi depăşeşte în mod infinit ideea din noi — Dumnezeu, în terminologia carteziană - susţine conform celei de-a treia *Meditaţii* evidenţa *cogîto-ului.* însă descoperirea acestei relaţii metafizice în *cogito* nu constituie, cronologic, decît al doilea demers al filosofului. Faptul de a putea vorbi de ordinea cronologică distinctă de cea „logică", de a putea avea mai multe momente ale demersului, de a exista un demers - iată separarea. Prin timp, într-adevăr, fiinţa nu e *încă ;* ceea ce nu o face să se confunde cu neantul, ci o menţine la distanţă faţă de ea însăşi. Ea nu e dintr-o dată. Chiar şi cauza ei, mai veche decît ea, e încă aşteptată. Cauza fiinţei este gîndită sau cunoscută prin efectul ei ca si *cum* ea ar fi posterioară efectului său. Se vorbeşte cu uşurinţă de acest *ca si cum* care ar indica o iluzie. Or, această iluzie nu este gratuită, ci constituie un eveniment pozitiv. Posterioritatea anteriorului - inversiune logică absurdă - nu se poate produce, s-ar spune, decît prin memorie sau prin gîndire. însă fenomenul „neverosimil" al memoriei sau al gîndirii trebuie să fie interpretat ca o revoluţie în fiinţă. Astfel, chiar gîndirea teoretică - însă în virtutea unei structuri mai profunde care o susţine, şi anume psihismul - articulează separarea. Nu reflectată în gîndire, ci produsă de ea. în gîndire, *După-le* (sau *Efectul)* condiţionează *înainte-le* (sau *Cauza)*: *înainte-\e* apare şi este doar primit, în acelaşi fel, prin psihism, fiinţa care e într-un *loc* rămîne liberă faţă de acel loc ; pusă într-un loc în care se menţine, ea vine totuşi de altundeva; prezentul *cogito-ului,* în ciuda sprijinului pe care şi-1 descoperă *a posteriori* în absolutul care îl depăşeşte, se susţine singur, chiar dacă pentru o clipă, clipa unui *cogito.* Faptul că această clipă de tinereţe deplină poate exista, clipă nepăsătoare faţă de alunecarea ei în trecut sau de recuprinderea ei în viitor (şi faptul că această smulgere e necesară pentru ca eul *cogito-ului* să se fixeze în absolut), faptul de a exista, pînă la urmă ordinea sau distanţa timpului - toate acestea articulează separarea ontologică a metafizicianului şi a obiectului metafizic. Fiinţa conştientă poate desigur comporta o parte de inconştient si de implicit, se poate desigur denunţa libertatea ei ca fiind înlănţuită de un determinism ignorat. Şi totuşi, în cazul de faţă ignoranţa este o detaşare, cu neputinţă de comparat cu ignoranţa de sine în care zac obiectele. Ea e fondată

în interioritatea unui psihism, ea *e* pozitivă în plăcerea de sine. Fiinţa închisă, ignorîndu-şi închisoarea, e acasă. Puterea sa de iluzionare - dacă ar fi vorba de iluzie - constituie separarea sa.

Fiinţa care gîndeşte pare să se ofere întîi unei priviri care o concepe ca integrată într-un tot. în realitate, ea nu se integrează decît o dată moartă. Viaţa îi lasă un „în ce mă priveşte", o pauză, o amînare care e chiar interioritatea. Totalizarea nu se realizează decît in istorie - în istoria istoriografilor - adică la supravieţuitori. Ea se *bazează* pe afirmaţia şi convingerea că ordinea cronologică a istoriei istoricilor desenează structura fiinţei în sine, analogă naturii. Timpul istoriei universale rămîne ca un soi de fond ontologic în care existenţele particulare se pierd, se cîntăresc şi în care se rezumă, cel puţin, esenţele lor. Naşterea şi moartea ca momente punctuale şi intervalul care le separă se inserează în timpul universal al istoricului, care e un supravieţuitor. Interioritatea ca atare e „nimic", „pură gîndire", nimic altceva decît gîndire. în timpul istoriografului, interioritatea este non-fiinţa în care totul este posibil, fiindcă nimic aici nu e imposibil - acel „totul e posibil" al nebuniei. Posibilitate care nu e o esenţă, adică nu o posibilitate a unei fiinţe. Or, pentru ca să existe fiinţă separată, pentru ca totalizarea istoriei să nu fie intenţia ultimă a fiinţei, trebuie ca moartea, un sfîrşit pentru supravieţuitor, să fie mai mult decît un sfîrşit; trebuie să existe în murire *(mourir) o* altă direcţie decît cea care conduce la sfîrşit ca la un punct de impact inclus în durata supravieţuitorilor. Separarea indică posibilitatea unei *fiinţări* de a se instala şi de a avea un destin propriu, cu alte cuvinte de a se naşte şi de a muri fără ca locul, în istoria universală, al acestei naşteri si al acestei morţi să-i contabilizeze realitatea. Interioritatea este chiar posibilitatea unei naşteri şi a unei morţi care să nu-şi extragă semnificaţia din istorie. Interioritatea instaurează o ordine diferită de cea a timpului istoric în care se constituie totalitatea, o ordine în care totul este *în timp ce,* în care rămîne întotdeauna posibil ceea ce, istoriceşte, nu mai e posibil. Naşterea unei fiinţe separate care provine din neant, începutul absolut, este istoriceşte un eveniment absurd. La fel şi activitatea rezultată dintr-o voinţă care, în continuitatea istorică, marchează în fiece clipă semnul unei noi origini. Aceste paradoxuri sînt depăşite prin psihism.

Memoria reia şi întoarce şi suspendă acel „deja împlinit" al naşterii - al naturii. Fecunditatea se sustrage clipei morţii. Prin memorie, mă întemeiez *a posteriori,* retroactiv: asum astăzi ceea ce, în trecutul absolut al originii, nu avea un subiect pentru a fi

primit şi care, prin aceasta, atîrna ca o fatalitate. Prin memorie, asum şi pun în cauză. Memoria realizează imposibilitatea: *aposteriori,* memoria asumă pasivitatea trecutului *(du passe)* şi o stăpîneşte. Memoria, ca inversiune a timpului istoric, este esenţa interiorităţii.

în totalitatea istoriografului, moartea Altuia este un *sfîrşit,* punctul prin care fiinţa separată se aruncă în totalitate şi, în consecinţă, prin care *murirea* poate fi depăşită şi uitată, punctul de la care fiinţa separată continuă (doar) prin patrimoniul pe care existenţa sa 1-a adunat. Or, psihismul înşiră o existenţă opusă unui destin care ar consta în a deveni „doar trecut"; interioritatea este refuzul de a te transforma în pasiv pur, figurînd într-o contabilitate străină. Angoasa morţii ţine chiar de această imposibilitate de a înceta, de ambiguitatea unui timp care lipseşte şi a unui timp misterios care încă rămîne. Moarte care, în consecinţă, nu se reduce la sfîrşitul unei fiinţe. Ceea ce „rămîne încă" este cu totul diferit de viitorul pe care-1 întîmpini, pe care-1 proiectezi şi pe care, într-o anumită măsură, îl extragi din tine. Pentru o fiinţă căreia toate i se întîmplă ca urmare a unor proiecte, moartea este un eveniment absolut, absolut *a posteriori,* sustras oricărei puteri, chiar şi negaţiei. *Murirea* este angoasă fiindcă murind fiinţa nu se încheie în timp ce se încheie. Nu mai are timp, cu alte cuvinte nu mai poate să-şi poarte paşii nicăieri şi merge astfel unde nu se poate merge, se sufocă; însă pînă cînd? Non-referinţa la timpul comun al istoriei indică faptul că existenţa muritoare se desfăşoară într-o dimensiune care nu se scurge paralel cu timpul istoriei şi care nu se situează în raport cu acest timp, ca într-un raport faţă de un absolut. Din această cauză viaţa între naştere şi moarte nu e nici nebunie, nici absurditate, nici fugă, nici laşitate. Ea se scurge într-o dimensiune proprie în care are sens şi unde poate avea sens o victorie asupra morţii. Această victorie nu este o nouă *posibilitate* care se oferă după încheierea oricărei posibilităţi - ci o înviere în fiul în care se cuprinde ruptura morţii. Moartea - sufocare în imposibilitatea posibilului - îşi taie un drum către descendenţă. Fecunditatea este o relaţie încă personală, deşi nu e oferită „eu-lui" ca o posibilitate[1].

Dacă timpul Unului ar putea cădea în timpul celuilalt nu ar exista fiinţă separată. Este ceea ce exprima, într-o manieră întotdeauna negativă, ideea eternităţii sufletului: refuzul celui mort de a cădea în timpul celuilalt, timpul personal eliberat de priza timpului comun. Dacă timpul comun ar putea absorbi timpul

1. Cf. *infra.*

„eu-lui", moartea ar fi un sfîrşit. însă dacă refuzul de a te integra pur şi simplu în istorie ar sugera continuarea vieții după moarte sau preexistenta sa în raport cu începutul său, conform timpului supraviețuitorilor, atunci sfîrşitul şi începutul nu ar marca în nici un fel o separare radicală şi o dimensiune a interiorității. Ar însemna şi de această dată să inserez interioritatea în timpul istoriei, ca şi cum perenitatea prin timpul comun al pluralității - totalitatea - ar domina faptul separării.

Non-corespondența dintre moarte şi sfîrşitul pe care-1 constată supraviețuitorii nu înseamnă aşadar că existența muritoare, însă incapabilă de trecere, ar fi încă prezentă după moarte, că ființa muritoare supraviețuieşte morții care bate la orologiul comun al oamenilor. Şi ar fi greşit să situăm, precum Husserl, timpul interior în timpul obiectiv şi să dovedim astfel eternitatea sufletului.

Sfîrşitul si începutul, considerate puncte ale timpului universal, reduc eul la persoana a treia aşa cum e rostită de supraviețuitori. Interioritatea este în mod esențial legată de prima persoană a eu-lui. Separarea nu e radicală decît dacă fiecare ființă are timpul său, altfel spus *interioritatea* sa, dacă nici un timp nu se absoarbe în timpul universal. Grație dimensiunii interiorității, ființa se refuză conceptului si rezistă totalizării. Refuz necesar ideii Infinitului, care nu produce, de la sine, această separare. Viața psihică, făcînd posibile naşterea şi moartea, este o dimensiune în ființă, o dimensiune a non-esenței, dincolo de posibil şi de imposibil. Ea nu se desfăşoară în istorie. Discontinuitatea vieții interioare întrerupe timpul istoric. Pentru înțelegerea ființei, teza primatului istoriei constituie o sacrificare a interiorității. Studiul de față propune o altă opțiune. Realul nu trebuie determinat doar în funcție de obiectivitatea sa istorică, ci şi în funcție de *secretul* care întrerupe continuitatea timpului istoric, în funcție de intențiile interioare. Pluralismul societății nu e posibil decît în funcție de acest secret. El atestă acest secret. Ştim dintotdeauna că e imposibil să-ți faci o idee despre totalitatea umană, fiindcă oamenii au o viață interioară închisă în raport cu cel care, totuşi, cuprinde mişcările de ansamblu ale grupurilor umane. Accesul la realitatea socială plecînd de la separarea Eu-lui nu este compromis de „istoria universală" în care nu apar decît totalități. Experiența Altuia în raport cu un Eu separat rămîne o sursă de sens pentru înțelegerea totalităților, după cum percepția concretă rămîne determinantă pentru semnificația universului ştiințific. Cronos, crezînd că înghite un zeu, nu înghite decît o piatră.

Intervalul discreției sau al morții este o noțiune terță între ființă si neant.

Faţă de viaţă, intervalul nu coincide cu ceea ce posibilitatea e faţa de act. Originalitatea nu constă în a fi între două timpuri. Propunem să numim această dimensiune timp mort. Ruptura duratei istorice şi totalizate marcată de timpul mort este chiar aceea pe care creaţia o realizează în fiinţă. Discontinuitatea timpului cartezian, cerînd o creaţie continuă, indică dispersia însăşi şi pluralitatea creaturii. Orice clipă a timpului istoric în care începe acţiunea este, pînă la urmă, o naştere şi rupe în consecinţă timpul continuu al istoriei, timp al faptelor, şi nu al voinţelor. Viaţa interioară este *felul* unic al realului de a exista ca o pluralitate. Vom studia mai încolo, mai de aproape, această separare - care e ipseitate — în fenomenul fundamental al *plăcerii*[1].

Putem numi ateism această separare, atît de completă încît fiinţa separată se ţine izolată în existenţă fără a participa la Fiinţa de care e separată - deşi poate fi eventual capabilă să adere la ea prin credinţă. Ruptura cu participarea este implicată în această capacitate. Trăieşti în afara lui Dumnezeu, acasă, eşti un eu, egoism. Sufletul, dimensiune a psihicului — desăvîrsire a separării, este în mod natural ateu. Prin ateism înţelegem astfel o poziţie anterioară negaţiei sau afirmaţiei divinului, ruptură a participării pe baza căreia eul se fondează ca acelaşi si ca eu.

Este fără îndoială foarte onorant pentru creator faptul de a fi plămădit o fiinţă capabilă de ateism, o fiinţă care, fără să fi fost *causa sui,* are privirea şi cuvîntul independente si se găseşte acasă. Numim voinţă o fiinţă condiţionată astfel încît, fără a fi *causa sui,* e prima în raport cu propria cauză. Psihismul oferă această posibilitate.

Psihismul se va defini ca sensibilitate, element al plăcerii, ca egoism, în egoismul plăcerii se iveşte ego-ul, sursă a voinţei. Psihismul, si nu materia, constituie un principiu al individuaţiei. Particularitatea lui i68e TI nu împiedică fiinţele singulare să se integreze într-un ansamblu, să existe în funcţie de totalitatea în care această singularitate se topeşte. Indivizii aparţinînd extensiei unui concept sînt *unul* prin acest concept; conceptele, la rîndul lor, sînt *unul* în ierarhia lor; multiplicitatea lor formează un tot. Chiar dacă indivizii extensiei conceptului îşi extrag individualitatea dintr-un atribut accidental sau esenţial, acest atribut nu se opune deloc unităţii, latente în această multiplicitate. Ea se va actualiza în cunoaşterea unei raţiuni impersonale, care integrează particularităţile indivizilor devenind ideea lor sau totalizîndu-le prin istorie. Intervalul absolut al separării nu se obţine prin distincţia termenilor multiplicităţii printr-o specificare

1. Cf. secţiunea II e.

ACELAŞI ŞI ALTUL

calitativă oarecare, care s-ar pretinde ultimă, precum în *Monadologia* lui Leibniz, unde există o *diferenţă* inerentă şi fără de care monadele ar rămîne indistincte una faţă de „cealaltă"[1]. Fiind calităţi, diferenţele trimit la o comunitate de gen. Monadele, ecouri ale substanţei divine, formează o totalitate în gîndire. Pluralitatea cerută pentru discurs ţine de interioritatea cu care e „dotat" fiecare termen, de psihism, de orientarea sa egoistă şi sensibilă la el însuşi. Sensibilitatea constituie egoismul însuşi al eu-lui. *E vorba de cel care simte (sentant), şi nu de ceea ce este simţit (senti).* Omul, măsură a tuturor lucrurilor, nemăsurat de nimic, comparînd toate, însă incomparabil, se afirmă în simţirea *(le sentir)* senzaţiei. Senzaţia distruge orice sistem. La originea dialecticii sale, Hegel plasează simţitul *(le senti),* si nu unitatea dintre cel care simte şi simţit în senzaţie. Nu din întîmplare în *Theaitetos*[2] teza lui Protagoras este apropiată de teza lui Heraclit, ca şi cum ar fi fost nevoie de singularitatea celui care simte pentru ca fiinţa parmenidiană să se poată pulveriza în devenire şi să se poată derula altfel decît ca un flux obiectiv de lucruri. Multiplicitatea celor care simt *(sentants)* ar fi *modul* însuşi prin care o devenire este posibilă, în care gîndirea nu ar regăsi pur şi simplu o fiinţă în mişcare, plasată sub o lege universală generatoare de unitate. Devenirea dobîndeşte în acest caz valoarea unei idei radical diferite de ideea de fiinţă şi desemnează ideea rezistenţei la orice încercare de integrare, ca în imaginea fluviului în care, potrivit lui Heraclit, nu te poţi scălda de două ori, iar potrivit lui Cratylos, nici măcar o dată. Noţiunea devenirii distrugătoare a monismului parmenidian nu se împlineşte decît prin singularitatea senzaţiei.

2. Adevărul

Vom arăta mai departe cum separarea sau ipseitatea se produce originar în plăcerea fericirii, cum, în această plăcere, fiinţa separată afirmă o independenţă care nu datorează nimic, nici dialectic, nici logic, Altuia care îi rămîne transcendent. Această independenţă absolută — care nu se afirmă prin opoziţie şi pe care am numit-o ateism - nu-si epuizează esenţa în formalismul unei gîndiri abstracte. Ea se împlineşte în toată plenitudinea existenţei economice[3].

1. *Monadologia,* art. 8.
2. 152 a-e.
3. Cf. secţiunea II.

Faţă de viaţă, intervalul nu coincide cu ceea ce posibilitatea e faţă de act. Originalitatea nu constă în a fi între două timpuri. Propunem să numim această dimensiune timp mort. Ruptura duratei istorice şi totalizate marcată de timpul mort este chiar aceea pe care creaţia o realizează în fiinţă. Discontinuitatea timpului cartezian, cerînd o creaţie continuă, indică dispersia însăşi şi pluralitatea creaturii. Orice clipă a timpului istoric în care începe acţiunea este, pînă la urmă, o naştere şi rupe în consecinţă timpul continuu al istoriei, timp al faptelor, şi nu al voinţelor. Viaţa interioară este *felul* unic al realului de a exista ca o pluralitate. Vom studia mai încolo, mai de aproape, această separare - care e ipseitate - în fenomenul fundamental al *plăcerii*[1].

Putem numi ateism această separare, atît de completă încît fiinţa separată se ţine izolată în existenţă fără a participa la Fiinţa de care e separată - deşi poate fi eventual capabilă să adere la ea prin credinţă. Ruptura cu participarea este implicată în această capacitate. Trăieşti în afara lui Dumnezeu, acasă, eşti un eu, egoism. Sufletul, dimensiune a psihicului — desăvîrşire a separării, este în mod natural ateu. Prin ateism înţelegem astfel o poziţie anterioară negaţiei sau afirmaţiei divinului, ruptură a participării pe baza căreia eul se fondează ca acelaşi şi ca eu.

Este fără îndoială foarte onorant pentru creator faptul de a fi plămădit o fiinţă capabilă de ateism, o fiinţă care, fără să fi fost *causa sui,* are privirea şi cuvîntul independente şi se găseşte acasă. Numim voinţă o fiinţă condiţionată astfel încît, fără a fi *causa sui,* e prima în raport cu propria cauză. Psihismul oferă această posibilitate.

Psihismul se va defini ca sensibilitate, element al plăcerii, ca egoism. In egoismul plăcerii se iveşte *ego-ul,* sursă a voinţei. Psihismul, si nu materia, constituie un principiu al individuaţiei. Particularitatea lui x65e TI nu împiedică fiinţele singulare să se integreze într-un ansamblu, să existe în funcţie de totalitatea în care această singularitate se topeşte. Indivizii aparţinînd extensiei unui concept sînt *unul* prin acest concept; conceptele, la rîndul lor, sînt *unul* în ierarhia lor; multiplicitatea lor formează un tot. Chiar dacă indivizii extensiei conceptului îşi extrag individualitatea dintr-un atribut accidental sau esenţial, acest atribut nu se opune deloc unităţii, latente în această multiplicitate. Ea se va actualiza în cunoaşterea unei raţiuni impersonale, care integrează particularităţile indivizilor devenind ideea lor sau totalizîndu-le prin istorie. Intervalul absolut al separării nu se obţine prin distincţia termenilor multiplicităţii printr-o specificare

1. Cf. secţiunea II e.

calitativă oarecare, care s-ar pretinde ultimă, precum în *Monadologia* lui Leibniz, unde există o *diferență* inerentă şi fără de care monadele ar rămîne indistincte una față de „cealaltă"[1]. Fiind calități, diferențele trimit la o comunitate de gen. Monadele, ecouri ale substanței divine, formează o totalitate în gîndire. Pluralitatea cerută pentru discurs ține de interioritatea cu care e „dotat" fiecare termen, de psihism, de orientarea sa egoistă şi sensibilă la el însuşi. Sensibilitatea constituie egoismul însuşi al eu-lui. *E vorba de cel care simte (sentant), şi nu de ceea ce este simțit (senti).* Omul, măsură a tuturor lucrurilor, nemăsurat de nimic, comparînd toate, însă incomparabil, se afirmă în simțirea *(le sentir)* senzației. Senzația distruge orice sistem. La originea dialecticii sale, Hegel plasează simțitul *(le senti),* şi nu unitatea dintre cel care simte şi simțit în senzație. Nu din întîmplare în *Theaitetos*[2] teza lui Protagoras este apropiată de teza lui Heraclit, ca şi cum ar fi fost nevoie de singularitatea celui care simte pentru ca ființa parmenidiană să se poată pulveriza în devenire şi să se poată derula altfel decît ca un flux obiectiv de lucruri. Multiplicitatea celor care simt *(sentants)* ar fi *modul* însuşi prin care o devenire este posibilă, în care gîndirea nu ar regăsi pur şi simplu o ființă în mişcare, plasată sub o lege universală generatoare de unitate. Devenirea dobîndeşte în acest caz valoarea unei idei radical diferite de ideea de ființă şi desemnează ideea rezistenței la orice încercare de integrare, ca în imaginea fluviului în care, potrivit lui Heraclit, nu te poți scălda de două ori, iar potrivit lui Cratylos, nici măcar o dată. Noțiunea devenirii distrugătoare a monismului parmenidian nu se împlineşte decît prin singularitatea senzației.

2. Adevărul

Vom arăta mai departe cum separarea sau ipseitatea se produce originar în plăcerea fericirii, cum, în această plăcere, ființa separată afirmă o independență care nu datorează nimic, nici dialectic, nici logic, Altuia care îi rămîne transcendent. Această independență absolută - care nu se afirmă prin opoziție şi pe care am numit-o ateism - nu-şi epuizează esența în formalismul unei gîndiri abstracte. Ea se împlineşte în toată plenitudinea existenței economice[3].

1. *Monadologia,* art. 8.
2. 152 a-e.
3. Cf. secțiunea II.

însă independenţa atee a fiinţei separate, fără a se afirma prin opoziţie faţă de ideea infinitului — care indică o relaţie —, face posibilă această relaţie. Separarea atee e o *exigenţă* a ideii Infinitului care, pe de altă parte, nu suscită dialectic fiinţa separată. Ideea Infinitului — relaţia între Acelaşi şi Altul — nu anulează separarea. Aceasta se atestă în transcendenţă, într-adevăr, Acelaşi nu poate să-1 întîlnească pe Altul decît în hazardul şi riscurile căutării adevărului, în loc să se odihnească confortabil pe el. Fără separare nu ar exista adevăr, ar fi existat doar fiinţă. Adevărul, contact mai fin decît tangenţa, în riscul neştiinţei, al iluziei şi al erorii nu recuperează „distanţa", nu conduce la unirea cunoscătorului şi a cunoscutului, nu conduce la totalitate. Contrar tezelor filosofici existenţei, acest contact nu se hrăneşte dintr-o înrădăcinare prealabilă în fiinţă. Căutarea adevărului se desfăşoară în apariţia formelor. Caracterul distinctiv al formelor ca atare este chiar epifania lor la distanţă, înrădăcinarea, o prelegătură originară, ar menţine participarea, ar fi una dintre categoriile suverane ale fiinţei, cînd de fapt noţiunea de adevăr marchează sfîrşitul acestei suveranităţi. A participa este o manieră de a te referi la Altul: a-ţi ţine şi a-ţi desfăşura fiinţa, fără a pierde niciodată contactul cu el. A rupe participarea înseamnă, desigur, a menţine contactul, fără a-ţi extrage însă fiinţa din acest contact: a vedea fără a fi văzut, precum Gyges[1]. Pentru aceasta, trebuie ca o fiinţă - chiar parte dintr-un tot - să-şi extragă fiinţa din sine, si nu din frontierele sale, nu din definiţia sa, să existe independent, să nu depindă nici de relaţiile care indică poziţia sa în fiinţă şi nici de recunoaşterea Celuilalt. Mitul lui Gyges este mitul însuşi al Eului şi al interiorităţii care există nerecunoscute. Ele fondează desigur si eventualitatea tuturor crimelor nepedepsite - însă acesta este preţul interiorităţii, preţul separării adică. Viaţa interioară, eul, separarea sînt înseşi dezrădăcinarea, nonparticiparea si, în consecinţă, posibilitatea ambivalenţă a erorii şi a adevărului. Subiectul cunoscător nu este parte dintr-un tot, fiindcă nu e limitrof la nimic. Aspiraţia sa spre adevăr nu este urma fiinţei care-i lipseşte. Adevărul presupune o fiinţă autonomă în separare - căutarea adevărului este o relaţie care nu este bazată pe privaţiunea nevoii. A căuta şi a obţine adevărul înseamnă a fi în raport, şi nu pentru că te defineşti prin altceva decît tu însuţi, ci pentru că, într-un anumit sens, nu-ţi lipseşte nimic.

1. în opoziţie cu care lucrurile pot fi spuse în mod poetic despre „persoanele nevăzătoare". Cf. J. Wahl, „Dictionnaire subjectif, enPoesz'e, *pensee, perception,* Calmann-Levy, 1948.

însă căutarea adevărului este un eveniment mai fundamental decît teoria, cu toate că cercetarea teoretică este un mod privilegiat al acestei relații cu exterioritatea pe care o numim adevăr. Pentru că separarea ființei separate nu a fost relativă, nu a fost o mişcare de îndepărtare de Altul, ci s-a produs ca psihism, relația cu Altul nu constă în a reface calea în sens invers, ci a merge către El prin Dorință, căreia si teoria îi recunoaşte exterioritatea obiectului. Fiindcă ideea de exterioritate care ghidează căutarea adevărului nu e posibilă decît ca idee a Infinitului. Convertirea sufletului la exterioritate, sau la acel absolut altul, sau la Infinit nu este deductibilă din identitatea însăşi a acestui suflet, fiindcă ea nu este pe măsura acestui suflet. Ideea Infinitului nu pleacă de la Eu, nici de la o nevoie a Eu-lui ce şi-ar cîntări cu exactitate vidul, în ea, mişcarea pleacă de la „obiectul" gîndit, şi nu de la gînditor. Este unica formă de cunoaştere care prezintă această inversare - cunoaştere fără *a priori.* Ideea Infinitului *se revelează,* în sensul tare al termenului. Nu există religie naturală, însă această cunoaştere nu este prin asta obiectivă. Infinitul nu face „obiectul" unei cunoaşteri - fiindcă ar fi pe măsura privirii contemplatoare -, ci este dezirabilul acestei cunoaşteri, cel care suscită Dorința, adică ceea ce poate fi căutat printr-o gîndire care în fiece clipă *gîndeste mai mult decît gîndeste.* Prin aceasta, infinitul nu este un obiect imens, depăşind orizonturile privirii. Dorința este cea care măsoară infinitatea infinitului, fiindcă o măsoară prin însăşi imposibilitatea de a măsura. Lipsa de măsură măsurată de către dorință este chip. Prin aceasta regăsim și diferența dintre Dorință si nevoie. Dorința este o aspirație animată de dezirabil; ea se naşte din „obiectul" său, e revelație, în timp ce nevoia e un vid al sufletului, se naşte din subiect.

Adevărul se caută în altul, dar de către cineva căruia nu-i lipseşte nimic. Distanța este de nestrăbătut şi, în acelaşi timp, străbătută. Ființa separată este mulțumită, autonomă şi, totuşi, îl caută pe celălalt printr-o mişcare care nu e stimulată nici de lipsa corespondentă nevoii, nici de amintirea unui bun pierdut; o astfel de situație e limbaj. Adevărul apare acolo unde o ființă separată nu se topeşte în altul, ci îi vorbeşte. Limbajul care nu îl atinge pe altul,, chiar prin tangență, îl atinge interpelîndu-1, poruncindu-i sau slujindu-i în directețea desăvîrşită a acestor relații. Separare şi interioritate, adevăr şi limbaj - constituie categoriile ideii infinitului sau ale metafizicii.

în separare - care *se* produce prin psihismul plăcerii, prin egoism, prin fericire în care se identifică Eul - Eul îl ignoră pe Celălalt, însă Dorința de Altul, deasupra fericirii, reclamă această

fericire, această autonomie a sensibilului în lume, chiar dacă această separare nu se deduce nici analitic, nici dialectic din Altul. Eul înzestrat cu viaţă personală, eul ateu şi al cărui ateism e fără lipsă şi nu se integrează nici unui destin, se depăşeşte în Dorinţa suscitată de prezenţa Altuia. Dorinţa se manifestă într-o fiinţă deja fericită: dorinţa e nefericirea celui fericit, o nevoie luxoasă.

Eul există într-un sens eminent: într-adevăr, nu ni-l putem imagina existînd şi, în plus, înzestrat cu fericire, fericirea adăugîndu-se existenţei cu titlul de atribut. Eul există separat prin plăcerea sa, adică fericit, iar acestei fericiri îi poate sacrifica propria fiinţă. El *există* într-un sens eminent, există deasupra fiinţei, însă în Dorinţă fiinţa Eu-lui apare si mai înaltă, fiindcă îşi poate sacrifica Dorinţei chiar şi propria fericire. Eul se găseşte astfel deasupra sau în vîrf, la apogeul fiinţei, prin plăcere (fericire) şi dorire (adevăr şi dreptate). Deasupra fiinţei, în raport cu noţiunea clasică de substanţă, dorinţa marchează o inversare, în ea fiinţa devine bunătate : la apogeul fiinţei sale, strălucind de fericire, în egoism, manifestîndu-se ca *ego,* iată-1, bătîndu-şi propriul record, preocupat de o altă fiinţă. Aceasta reprezintă o inversare funciară nu a uneia dintre funcţiile oarecare ale fiinţei, funcţie deturnată faţă de scopul său, ci o inversare a exerciţiului însuşi al fiinţei, care îşi suspendă mişcarea spontană a existării si dă un alt sens apologiei sale ireductibile.

Dorinţă de nestins, nu pentru că ar corespunde unei nevoi infinite, ci pentru că nu e o căutare de hrană. Dorinţă de nestins, însă nu datorită finitudinii noastre. Mitul platonic al iubirii, fiul abundenţei si al sărăciei, se poate oare interpreta ca sărăcie a bogăţiei însăşi, ca dorinţă, nu pentru ceea ce am pierdut, ci ca Dorinţă absolută, producîndu-se într-o fiinţă înstăpînită pe sine şi, în consecinţă, „pe picioare" în mod absolut? Respingînd mitul androginului prezentat de Aristofan, Platon nu a întrevăzut oare caracterul non-nostalgic al Dorinţei şi al filosofiei, presupunînd o existenţă autohtonă, şi nu un exil? Dorinţă manifestîndu-se ca eroziune a absolutului fiinţei din cauza prezenţei Dezirabilului, prezenţă revelată şi care adînceşte Dorinţa într-o fiinţă considerîndu-se pe sine, în separare, autonomă.

însă iubirea platonică nu coincide cu ceea ce noi am numit Dorinţa. Nu nemurirea este obiectivul prim al mişcării Dorinţei, ci Altul, Străinul. Această mişcare e absolut non-egoistă, numele ei e dreptate. Ea nu totalizează fiinţe înrudite în prealabil. Marea putere a ideii de creaţie, aşa cum apare în monoteism, constă în aceea că e *ex nihilo* - şi nu pentru că aceasta reprezintă o lucrare mai miraculoasă decît punerea în formă demiurgică a materiei, ci pentru că, prin aceasta, fiinţa separată şi creată nu apare pur si

simplu din Tatăl, ci este, faţă de el, absolut alta. însăşi filiaţia nu va putea apărea ca esenţială pentru destinul eu-lui decît dacă omul îşi aminteşte de creaţia *ex nihilo,* fără de care Fiul nu e un adevărat altul. In sfîrşit, distanţa care separă fericire şi dorinţă separă politica de religie. Politica tinde către recunoaşterea reciprocă, cu alte cuvinte către egalitate; ea asigură fericirea. Iar legea politică încheie şi consacră lupta pentru recunoaştere. Religia e Dorinţă, şi nu luptă pentru recunoaştere. Ea este surplusul posibil într-o societate de egali, surplusul glorioasei smerenii, al responsabilităţii şi sacrificiului, condiţie a egalităţii însăşi.

3. Discursul

A afirma adevărul ca modalitate a relaţiei între Acelaşi şi Altul nu înseamnă a te opune intelectualismului, ci a-i asigura aspiraţia fundamentală, respectul fiinţei care luminează intelectul. Originalitatea separării ni s-a părut a consta în autonomia fiinţei separate. Prin acest fapt, în cunoaştere, sau mai precis în pretenţia ei, cunoscătorul nu participă la şi nu se uneşte cu fiinţa cunoscută. Relaţia de adevăr comportă astfel o dimensiune de interioritate - un psihism în care metafizicianul, aflat în raport cu Obiectul metafizic, stă retras. Am mai indicat însă si faptul că acest raport de adevăr care, în acelaşi timp, străbate si nu străbate distanţa şi nu formează o totalitate cu „celălalt mal", se sprijină pe limbaj : o relaţie în care termenii se *absolvă* de relaţie, rămîn absoluţi în cadrul relaţiei. Fără această absolvire, distanţa absolută a metafizicii ar fi iluzorie.

Cunoaşterea obiectelor nu asigură un astfel de raport, în care termenii s-ar absolvi de relaţie. Chiar dacă rămîne dezinteresată, cunoaşterea obiectivă nu este mai puţin marcată de felul în care fiinţa cunoscătoare a abordat Realul. A face din adevăr o dezvăluire înseamnă a-1 raporta la orizontul celui care dezvăluie. Identificînd cunoaşterea şi viziunea, Platon insistă în mitul carului din *Phaidros* asupra mişcării sufletului care contemplă adevărul şi asupra relativităţii adevărului în raport cu această cursă. Fiinţa dezvăluită este în raport cu noi, şi nu KaO'auTo. Potrivit terminologiei clasice, sensibilitate, pretenţie a experienţei pure, receptivitate a fiinţei, ea nu devine cunoaştere decît după ce va fi fost modelată de către înţelegere. Potrivit terminologiei moderne, nu putem dezvălui decît în funcţie de un proiect. Abordăm orice activitate în raport cu obiectivul iniţial. Platon evocă în *Parmenide* această modificare pe care cunoaşterea o aduce lui Unu, care-şi pierde în cunoaştere unitatea. Cunoaşterea, în sensul absolut al

termenului, experienţă pură a altei fiinţe, ar trebui să menţină cealaltă fiinţă KaG'auTO.

Dacă obiectul se raportează în felul acesta faţă de proiectul iniţial şi faţă de activitatea cunoscătorului, această cunoaştere obiectivă este o relaţie cu fiinţa, în care aceasta din urmă este mereu depăşită şi trebuie mereu interpretată, întrebarea „ce este" abordează „aceasta" ca şi cum ar fi „aceea". Fiindcă a cunoaşte în mod obiectiv înseamnă a cunoaşte evenimentul istoric, *faptul, deja înfăptuitul,* ceea ce a fost deja depăşit. Evenimentul istoric nu se defineşte prin trecut - şi evenimentul istoric şi trecutul se definesc ca teme despre care se poate vorbi. Sînt tematizate tocmai fiindcă nu mai vorbesc. Evenimentul istoric este pentru totdeauna absent din propria prezentă. Prin aceasta dorim să spunem că el dispare în spatele manifestărilor sale - apariţia sa este întotdeauna superficială şi echivocă, originea sa, principiul său sînt mereu altundeva. E fenomen - realitate fără realitate. Scurgerea timpului, în care potrivit schemei kantiene se constituie lumea, nu are origine. Această lume pierzîndu-şi principiul, an-arhică - lume de fenomene - nu mai răspunde căutării adevărului ; este doar suficientă plăcerii — care e suficienţa însăşi, în nici un fel scandalizată de fuga exteriorităţii faţă de căutarea adevărului. Această lume a plăcerii nu este suficientă exigenţei metafizice. Cunoaşterea tematizatului nu este decît o luptă mereu reluată împotriva mistificării întotdeauna posibile a faptului; în acelaşi timp, o idolatrie a faptului, adică o invocare a ceea ce nu vorbeşte, şi o pluralitate insurmontabilă de semnificaţii şi de mistificări. Sau această cunoaştere invită cunoscătorul la o interminabilă psihanaliză, la căutarea disperată a unei origini adevărate cel puţin în el însuşi, o invitaţie la efortul de a deveni lucid.

Manifestarea acelui *Ka&'amo,* în care fiinţa ne priveşte fără a se ascunde şi fără a se trăda, constă pentru el nu în a fi dezvăluit, nu în a se descoperi privirii care 1-ar lua drept temă a interpretării şi care ar avea o poziţie absolută dominînd obiectul. Manifestarea KaG'auio constă pentru fiinţă în a ni se spune, independent de poziţia noastră faţă de ea, constă în *a se exprima.* Astfel, contrar tuturor condiţiilor de vizibilitate a obiectelor, fiinţa nu se aşază în lumina altuia, ci se prezintă ea însăşi în manifestarea care trebuie doar să o anunţe, e prezentă ca direcţie a manifestării înseşi — prezentă înaintea manifestării care doar o manifestă. *Experienţa absolută nu este dezvăluire, ci revelaţie :* coincidenţă a exprimatului şi a celui care exprimă, manifestare prin aceasta privilegiată a Celuilalt, manifestare a unui chip dincolo de formă. Forma trădîndu-şi neîncetat manifestarea - îngheţînd în formă

plastică, fiindcă adecvată Aceluiaşi - alienează exterioritatea Altuia. Chipul este prezenţă vie, este expresie. Viaţa expresiei constă în a desface forma în care fiinţarea, expunîndu-se ca temă, se ascunde în acelaşi timp. Chipul vorbeşte. Manifestarea chipului e deja discurs. Potrivit unui cuvînt al lui Platon, cel care se manifestă îşi vine sieşi în ajutor. El desface în fiecare clipă forma pe care o oferă.

Acest fel de a desface forma adecvată Aceluiaşi pentru a se prezenta ca Altul înseamnă a semnifica sau a avea un sens. A se prezenta semnificînd înseamnă a vorbi. Această prezenţă, afirmată în prezenţa imaginii prin ascuţişul privirii care te fixează, este rostită. Semnificaţia sau expresia se desparte astfel de orice dat intuitiv, tocmai pentru că a semnifica nu înseamnă a da. Semnificaţia nu e o esenţă ideală sau o relaţie expusă intuiţiei intelectuale, precum senzaţia expusă ochiului. Ea este, prin excelenţă, prezenţa exteriorităţii. Discursul nu este doar o modificare a intuiţiei (sau a gîndirii), ci o relaţie originară cu fiinţa exterioară. El nu este o lipsă regretabilă a unei fiinţe private de intuiţie intelectuală - ca si cum intuiţia, care e gîndire solitară, ar fi modelul întregii directeţi în relaţie. El este producţie de sens. Sensul nu se produce ca o esenţă ideală - el este rostit şi expus de către prezenţă, iar expunerea nu se reduce la intuiţia sensibilă sau intelectuală, care e gîndirea Aceluiaşi. A da un sens prezenţei sale este un eveniment ireductibil la evidenţă. Sensul nu intră într-o intuiţie. El este, în acelaşi timp, o prezenţă mai directă decît manifestarea vizibilă şi o prezenţă îndepărtată - aceea a altuia. Prezenţă dominîndu-l pe cel care o întîmpină, venind din înălţimi, neprevăzută şi, în consecinţă, expunîndu-şi noutatea însăşi. Ea este prezenţa francă a unei fiinţări care poate minţi, adică dispune de tema pe care o oferă, fără a putea să-şi disimuleze sinceritatea de interlocutor, luptînd mereu cu chipul descoperit. Prin mască se ghicesc ochii, limbajul nedisimulabil al ochilor. Ochiul nu luceşte, vorbeşte. Alternativa adevărului sau minciunii, a sincerităţii sau disimulării, este privilegiul celui care se menţine într-o relaţie de sinceritate absolută, în absoluta sinceritate care nu se poate ascunde.

Acţiunea nu exprimă. Ea are un sens, însă ne conduce către agent în absenţa acestuia. A aborda pe cineva prin lucrările sale înseamnă a intra în interioritatea sa prin efracţie; altul este surprins în intimitate, unde *se* expune nemijlocit, fără însă a se exprima[1], precum personajele istoriei. Operele îşi semnifică autorul, însă indirect, la persoana a treia.

1. Cf. mai jos.

Putem concepe desigur limbajul ca un act, ca un gest de comportament. Am omite însă esenţa limbajului: coincidenţa dintre revelator şi revelaţie într-un chip care se împlineşte situîndu-se la înălţime în raport cu noi, instruindu-ne. Şi invers: gesturi, acţiuni produse pot deveni precum cuvintele, revelaţie; pot deveni, altfel spus, instrucţie în timp ce reconstituirea personajului în funcţie de comportamentul său este realizarea ştiinţei noastre deja dobîndite.

Experienţa absolută nu este dezvăluire. A dezvălui în funcţie de un orizont subiectiv înseamnă a rata *noumen-ul.* Doar interlocutorul poate fi termenul unei experienţe pure în care celălalt intră în relaţie, rămînînd în acelaşi timp KaO'auTo; în care el se exprimă fără să fie nevoie să-1 dezvăluim în funcţie de un „punct de vedere", într-o lumină de împrumut. „Obiectivitatea" care caută cunoaşterea pe deplin cunoaştere se împlineşte dincolo de obiectivitatea obiectului. Ceea ce se prezintă ca fiind independent de orice mişcare subiectivă este interlocutorul, al cărui *mod* constă în a pleca de la sine, a fi străin şi, totuşi, a mi se prezenta.

Insă raportul cu acest „lucru în sine" nu se găseşte la limita unei cunoaşteri care începe ca şi constituire a unui „corp viu" conform celebrei analize husserliene din cea de-a cincea meditaţie carteziană. Constituirea corpului Celuilalt în ceea ce Husserl numeşte „sfera primordială", „cuplarea" transcendentală a obiectului astfel constituit cu propriul meu corp, el însuşi experimentat din interior ca un „eu pot", înţelegerea acestui corp al celuilalt ca un *alter ego* disimulează, în fiecare dintre etapele alese pentru descrierea constituirii, mutaţii ale constituirii obiectului într-o relaţie cu Celălalt; această relaţie este la fel de originară ca şi constituirea din care se încearcă să fie extrasă. Sfera primordială, care corespunde cu ceea ce noi numim Acelaşi, nu se întoarce către cel absolut altul decît la chemarea Celuilalt. *Revelaţia,* prin comparaţie cu *cunoaşterea obiectivantă,* constituie o adevărată inversiune. La Heidegger, coexistenţa este, desigur, afirmată ca o relaţie cu celălalt, ireductibilă la cunoaşterea obiectivă, însă *si* ea se bazează, pînă la urmă, pe relaţia cu *fiinţa în general,* pe comprehensiune, pe ontologie. Heidegger pune dinainte acest fond al fiinţei ca un orizont pe care apare orice fiinţare, ca şi cum orizontul si ideea de limită pe care o presupune şi care e proprie vederii ar fi ţesătura ultimă a relaţiei, în plus, la Heidegger, intersubiectivitatea este coexistenţă, un noi anterior Eului şi Altuia, o intersubiectivitate neutră. Relaţia faţă-către-faţă anunţă o asociere şi permite, în acelaşi timp, menţinerea unui Eu separat.

Descriind societatea prin religie, Durkheim a depăşit pe de-o parte această interpretare optică a raportului cu Altul. Nu mă

raportez la Celălalt decît prin intermediul Societății, care nu este doar o multiplicitate de indivizi sau de obiecte, mă raportez la Celălalt, care nu e simplă parte dintr-un Tot, nici singularitate de concept. A ajunge la celălalt prin social înseamnă a ajunge la el prin religios. Prin aceasta, Durkheim lasă să se întrevadă o transcendență diferită de cea a obiectivului. Şi totuşi, la Durkheim religiosul se identifică, pînă la urmă, cu reprezentarea colectivă: structura reprezentării şi, în consecință, intenționalitatea obiectivantă care o susține servesc drept ultimă intepretare a religiosului însuşi.

Grație unui curent de idei care s-a manifestat în mod independent în *Jurnalul metafizic* al lui Gabriel Marcel şi în *Eu-Tu* de Buber, relația cu Celălalt - ireductibilă la cunoaşterea obiectivă - şi-a pierdut caracterul insolit, oricare ar fi atitudinea adoptată față de dezvoltările sistematice care însoțesc acest curent. Buber a distins relația cu Obiectul, ghidată de practică, de relația dialogală care îl interpelează pe Altul ca Tu, ca partener şi prieten. Modest, Buber pretinde că ar fi găsit la Feuerbach această idee, centrală în opera sa. în realitate, ea nu capătă cu adevărat forță decît în analizele lui Buber, acolo se dezvăluie drept contribuție esențială la gîndirea contemporană. Ne putem totuşi întreba dacă *tutuirea* nu-l plasează pe Altul într-o relație reciprocă si dacă această reciprocitate e originară. Pe de altă parte, relația Eu-Tu păstrează la Buber un caracter formal: ea poate să unească omul şi cu lucrurile, şi cu un alt om. Formalismul Eu-Tu nu determină nici o structură concretă. Eu-Tu este eveniment *(Geschehen),* şoc, comprehensiune, însă nu poate da seama (decît, poate, ca o aberație, o cădere sau o boală) despre o viață diferită de prietenie: economia, căutarea fericirii, relația reprezentativă cu lucrurile. Ele rămîn neexplorate şi neexplicate, datorită unui spiritualism disprețuitor. Lucrarea de față nu are pretenția ridicolă de a-l „corecta" pe Buber sub acest aspect. Ea se plasează într-o perspectivă diferită, plecînd de la ideea infinitului.

Pretenția de a-l cunoaşte şi de a-l atinge pe Altul se *realizează.* în relația cu celălalt, transformată în relație de limbaj a cărui esență este interpelarea, vocativul. Altul se menține şi se confirmă în heterogenitatea lui îndată ce e interpelat, chiar şi cînd i se spune că nu i se poate vorbi, cînd *e* considerat bolnav, cînd i se anunță condamnarea la moarte; prins, rănit, bruscat, el e în acelaşi timp „respectat". Cel invocat nu e ceea ce înțeleg: nu e *subcategorie.* El e cel căruia îi vorbesc, nu are decît referința la sine, nu are quiditate. însă structura formală a interpelării trebuie dezvoltată.

Obiectul cunoaşterii este întotdeauna făcut, deja înfăptuit şi depăşit. Cel interpelat este chemat la cuvînt, cuvîntul său constă în a „sări în ajutorul" cuvîntului său, în a *fiprezent.* Acest prezent nu e făcut din momente imobilizate în mod misterios în cadrul duratei, ci dintr-o reluare *neîncetată* a momentelor scurse printr-o prezenţă care le sare în ajutor, care e răspunzătoare de ele. Această *neîncetare* produce prezentul, ea este prezentarea, viaţa prezentului. E ca şi cum prezenţa celui care vorbeşte ar inversa momentul inevitabil care conduce cuvîntul proferat către trecutul cuvîntului scris. Expresia este această actualizare a actualului. Prezentul se produce în această luptă (dacă putem spune) împotriva trecutului, în această actualizare. Actualitatea unică a cuvîntului îl smulge din situaţia în care apare şi pe care pare să o prelungească. El aduce ceea ce lipseşte cuvîntului scris: controlul. Cuvîntul, mai mult decît simplul semn, este în mod esenţial magistral. El expune, înainte de toate, chiar acest fapt, graţie căruia el poate doar să exprime (şi nu, precum maieutica, *sa trezească* în mine) lucruri şi idei. Ideile mă instruiesc prin maestrul care mi le *prezintă :* care le pune în cauză; obiectivarea şi tema la care accede cunoaşterea obiectivă se bazează deja pe această instrucţie. Punerea în cauză a lucrurilor într-un dialog nu înseamnă modificarea percepţiei lor, ea coincide cu *obiectivarea* lor. Obiectul *se oferă* atunci cînd am întîmpinat un interlocutor. Maestrul — coincidenţă a învăţăturii şi învăţătorului — nu e nici el, la rîndul lui, un fapt oarecare. Prezentul manifestării maestrului care instruieşte depăşeşte anarhia faptului.

Limbajul nu condiţionează conştiinţa sub pretextul că furnizează conştiinţei de sine o întrupare în realizarea obiectivă a limbajului, cum ar dori-o hegelienii. Exterioritatea pe care o indică limbajul - relaţie cu Celălalt - nu seamănă cu exterioritatea unei lucrări, căci exterioritatea obiectivă a lucrării se găseşte deja în lumea pe care o instaurează limbajul, adică transcendenţa.

4. Retorică şi nedreptate

Nu orice discurs e o relaţie cu exterioritatea, în discursurile noastre nu-1 interpelăm întotdeauna pe interlocutorul-maestru, ci un obiect sau un copil, sau un om din mulţime, cum spune Platon[1]. Discursul nostru pedagogic sau psihagogic este retoric, în poziţia celui viclean cu aproapele său. Iată de ce arta sofistului

l. Phaidros, 273 d.

este tema în raport cu care se defineşte adevăratul discurs al adevărului - sau discursul filosofic. Retorica, prezentă în orice discurs şi pe care încearcă să o depăşească discursul filosofic, rezistă discursului sau introduce în el: pedagogie, demagogie, psihagogie. Ea îl abordează pe Altul nu din faţă, ci pieziş; nu ca pe un lucru, desigur, fiindcă retorica rămîne discurs şi fiindcă, dincolo de toate artificiile, ea merge către Celălalt şi îi solicită acordul. Insă natura specifică a retoricii (a propagandei, a flatării, a diplomaţiei) constă în a corupe această libertate. Din chiar acest motiv ea este violenţă, adică nedreptate. Nu o violenţă exersată asupra unui obiect inert - nu ar fi vorba atunci de o violenţă - ci asupra unei libertăţi, care, ca libertate, ar trebui să fie incoruptibilă. Retorica ştie să aplice libertăţii o categorie, pare să o judece ca pe o natură, pune o întrebare contradictorie în termenii săi: „care e natura acestei libertăţi?".

A renunţa la psihagogia, la demagogia, la pedagogia pe care retorica le presupune înseamnă a-1 aborda pe Celălalt din faţă, într-un discurs veritabil. Fiinţa nu mai e, în acest caz, obiect, e în afara oricărei cuprinderi. Această eliberare în raport cu orice obiectivitate constă, pentru fiinţă, în prezentarea sa în chip, *expresia* sa, limbajul său. *Altul în calitate de altul este Celălalt.* E nevoie de relaţia discursului pentru a-1 „lăsa să fie"; „dezvăluirea" pură, în care el se propune ca o temă nu-1 respectă îndeajuns. *Numim dreptate această abordare din faţă în discurs.* Dacă adevărul apare în *experienţa* absolută în care fiinţa străluceşte prin propria lumină, adevărul nu se produce decît în discursul veritabil sau în dreptate.

Această experienţă absolută în acel faţă-către-faţă în care interlocutorul se prezintă ca o fiinţă absolută (ca o fiinţă sustrasă categoriilor, adică) nu ar fi de conceput pentru Platon fără intermedierea Ideilor. Raportul şi discursul impersonale par să se refere la discursul solitar (sau raţiune), la sufletul conversînd cu el însuşi. Insă ideea platonică pe care o fixează gînditorul echivalează oare cu un *obiect* sublim şi perfecţionat? Rudenia dintre Suflet si Idei pe care se insistă *mPhaidon* nu este oare o metaforă idealistă despre permeabilitatea fiinţei în raport cu gîndirea? Idealitatea idealului se reduce oare la o creştere superlativă a calităţilor sau ea ne conduce către o regiune în care fiinţele au un chip, adică sînt prezente în propriul lor mesaj ? Hermann Cohen - în acest fel platonician — susţinea că nu putem iubi decît idei, însă noţiunea de Idee echivalează, pînă la urmă, cu transfigurarea altuia în Celălalt. Potrivit lui Platon, adevăratul discurs îşi poate sări singur în ajutor: conţinutul care mi se oferă e inseparabil de

cel care 1-a gîndit, ceea ce indică faptul că autorul discursului răspunde la întrebări. Pentru Platon, gîndirea nu se reduce la o înlănțuire impersonală de raporturi adevărate, ci presupune persoane şi raporturi interpersonale. Daimonul lui Socrate intervine în chiar arta maieutică, care se referă totuşi la ceea ce e comun oamenilor[1]. Comunitatea, prin intermediul ideilor, nu stabileşte o egalitate pură şi simplă între interlocutori. Filosoful, comparat în *Phaidon* cu o santinelă în post, se găseşte sub magistratura zeilor, nu e egalul lor. Ierarhia ființelor în vîrful căreia se găseşte ființa rațională poate fi oare depăşită ? Cărei purități noi îi corespunde elevația unui zeu? Platon opune cuvintelor şi acțiunilor care se adresează oamenilor, întotdeauna într-o oarecare măsură definibile drept retorică şi negociere („în care tratăm cu ei"), cuvintele care se adresează mulțimii oamenilor - acele cuvinte prin care încercăm să fim pe placul zeilor[2]. Interlocutorii nu sînt egali; ajungînd la adevăr, discursul este un discurs cu un zeu care nu este „tovarăşul nostru de robie"[3]. Societatea nu rezultă din contemplarea adevărului, relația cu celălalt, maestrul nostru, face posibil adevărul. Adevărul este astfel asociat raportului social, care e dreptate. Dreptatea constă în a recunoaşte în celălalt pe maestrul meu. Egalitatea între persoane nu înseamnă nimic prin ea însăşi. Ea are un sens economic, presupune banii şi se fundamentează deja pe dreptate - care, bine alcătuită, începe prin celălalt. Ea este recunoaştere a privilegiului său de celălalt, a magistralității sale; ea este acces la celălalt în afara retoricii, care e viclenie, înstăpînire şi exploatare. In acest sens, depăşirea retoricii şi dreptatea coincid.

5. Discurs şi etică

Se poate fonda obiectivitatea şi universalitatea gîndirii pe discurs? Gîndirea universală nu este anterioară discursului? Vorbind, un spirit nu evocă oare ceea ce celălalt spirit gîndeste deja, si unul, şi celălalt participînd la ideile comune ? Dar comunitatea de gîndire ar fi trebuit să facă imposibil limbajul ca relație între ființe. Discursul coerent este unul. O gîndire universală se poate lipsi de comunicare. O rațiune nu poate să fie alta pentru o rațiune. Cum poate o rațiune să fie un eu sau un altul, cîtă vreme însăşi ființa sa constă în a renunța la singularitate ?

1. *Theaitetos,* 151 a.
2. *Phaidros,* 273 e.
3. *Ibidem.*

Gîndirea europeană a considerat întotdeauna ca sceptică ideea omului măsură a tuturor lucrurilor, cu toate că această idee introduce ideea separării atee şi unul dintre fundamentele discursului. Pentru ea, eul care simte *(sentant)* nu putea fonda Raţiunea; eul se definea prin raţiune. Raţiunea vorbind la persoana întîi nu se adresează Altuia, ci ţine un monolog. Şi invers, ea nu ar accede la personalitatea veritabilă, nu ar regăsi suveranitatea caracteristică persoanei autonome decît devenind universală. Gînditorii separaţi nu devin raţionali decît în măsura în care actele lor personale şi particulare de a gîndi figurează ca momente ale acestui discurs unic şi universal. Nu ar exista raţiune în individul gînditor, decît în măsura în care ar intra el însuşi în propriul său discurs, în care gîndirea 1-ar cuprinde pe gînditor, 1-ar îngloba.

A face însă din gînditor un moment al gîndirii e echivalent cu a limita funcţia revelatoare a limbajului la coerenţa sa, care reproduce coerenţa conceptelor. In această coerenţă se volatilizează eul unic al gînditorului. Funcţia limbajului s-ar transforma într-o suprimare a „altuia", cel care ar frînge această coerenţă şi care ar fi, prin aceasta, esenţialmente iraţional. Straniu rezultat: limbajul ar consta în suprimarea Altuia, punîndu-1 de acord cu Acelaşi! Or, în funcţia sa de expresie, limbajul îl menţine pe altul, căruia i se adresează, pe care-1 interpelează sau invocă. Desigur, limbajul nu constă în a-1 invoca în ipostază de fiinţă reprezentată şi gîndită. Tocmai de aceea limbajul instaurează o relaţie ireductibilă la relaţia subiect-obiect: *revelaţia* Altuia. Doar în această revelaţie limbajul, ca sistem de semne, se poate constitui. Altul interpelat nu este un reprezentat, nu este un dat, nu este un particular oferit deja, printr-o parte, generalizării. Limbajul, departe de a presupune generalitate şi universalitate, le face doar posibile. Limbajul presupune interlocutori, o pluralitate. Legătura lor nu este o reprezentare a unuia de către altul, nici o participare la universalitate, la planul comun al limbajului. Relaţia lor, o vom spune îndată, este etică.

Platon menţine diferenţa între ordinea obiectivă a adevărului, aceea care se stabileşte în textul scris, în mod impersonal, şi raţiunea *într-o* fiinţă vie, „discurs viu şi însufleţit", discurs astfel „capabil să se apere el însuşi... şi care îi cunoaşte pe cei cărora trebuie să li se adreseze sau în faţa cărora trebuie să tacă"[1]. Discurs care nu e aşadar derulare a unei logici interne prefabricate, ci constituire de adevăr într-o luptă între gînditori, însoţită

1. *Phaidros,* 276 a.

de tot neprevăzutul libertăţii. Raportul limbajului presupune transcendenţa, separarea radicală, străinătatea interlocutorilor, revelaţia Altuia către mine. Altfel spus, limbajul se vorbeşte doar acolo unde lipseşte comunitatea dintre termenii relaţiei, acolo unde lipseşte, unde trebuie să se constituie planul comun. El se plasează în această transcendenţă. Discursul este astfel experienţa a ceva absolut străin, „cunoaştere" sau „experienţă" *pură, traumatism al uimirii.*

Doar cel absolut străin ne poate instrui. Doar omul îmi poate fi absolut străin - refractar la orice tipologie, la orice gen, la orice caracterologie, la orice clasificare - şi, în consecinţă, termen al unei „cunoaşteri" pătrunzînd în fine dincolo de obiect. Stranietatea celuilalt, însăşi libertatea sa! Doar fiinţele libere îşi pot fi străine unele altora. Libertatea care le e „comună" este tocmai ce le separă. „Cunoaşterea pură", limbajul, constă în raportul cu o fiinţă care, într-un anumit sens, nu este în raport cu mine; sau, dacă dorim, care nu e în raport cu mine decît în măsura în care ea este în întregime în raport cu sine, KaG'aoro, fiinţă care se plasează dincolo de orice atribut care ar avea tocmai efectul de a o califica, adică de a o reduce la ceea ce are în comun cu alte fiinţe; fiinţă, în consecinţă, perfect nudă.

Lucrurile nu sînt nude decît, prin metaforă, cînd sînt fără ornamente: ziduri nude, peisaje nude. Ele nu au nevoie de ornament atunci cînd se absorb în desăvîrşirea funcţiei pentru care sînt făcute, cînd se subordonează într-o manieră atît de radicală propriei lor finalităţi încît dispar în ea. Ele dispar sub propria lor formă. Percepţia lucrurilor individuale este faptul că ele nu se absorb în întregime; ele apar atunci pentru ele însele, străbătînd, străpungînd propriile lor forme, nu se dizolvă în relaţiile care le asociază totalităţii, într-un anumit fel, ele sînt întotdeauna ca acele oraşe industriale în care totul se adaptează unui scop productiv, dar care, afumate, pline de deşeuri şi de tristeţe, există şi pentru ele însele. Pentru un lucru, nuditatea este surplusul fiinţei sale asupra finalităţii sale. Absurditatea sa, inutilitatea sa nu apare decît în raport cu forma de care el se distinge şi care-i lipseşte. Lucrul este întotdeauna o opacitate, o rezistenţă, o urîciune. Astfel încît concepţia platonică, potrivit căreia soarele inteligibil se află în afara ochiului care vede şi a obiectului pe care-1 luminează, descrie cu precizie percepţia lucrurilor. Obiectele nu au lumină proprie, ele primesc o lumină împrumutată.

Prin aceasta, frumuseţea introduce o finalitate nouă — o finalitate internă — în această lume nudă. A dezvălui prin ştiinţă şi prin artă înseamnă în mod esenţial a îmbrăca elementele cu o semnificaţie, a depăşi percepţia. A dezvălui un lucru înseamnă

a-1 lumina prin formă: a-i găsi un loc în tot, surprinzîndu-i funcția sau frumusețea.

Lucrarea limbajului este cu totul alta: ea constă în a stabili un raport cu o nuditate desprinsă de orice formă, dar avînd un sens prin ea însăşi, *KaQ'amo,* semnificînd înainte ca noi să proiectăm lumina asupra ei, apărînd nu ca o privare pe fondul unei ambivalențe de valori - ca bine sau rău, ca frumos sau urît -, ci ca *valoare întotdeauna pozitivă.* O asemenea nuditate este chip. Nuditatea chipului nu este ceea ce mi se oferă fiindcă îl dezvălui - şi care, prin acest fapt, mi-ar fi abandonat puterilor mele, ochilor mei, percepțiilor mele într-o lumină exterioară lui. Chipul s-a întors către mine - iar aceasta este însăşi nuditatea sa. El *este* prin el însuşi, şi nu prin referință la un sistem.

Desigur, nuditatea poate să aibă si un al treilea sens, în afara absurdității lucrului ieşit din sistemul său *sau a* semnificației chipului străbătînd orice formă: nuditatea corpului resimțită în pudoare, apărîndu-i celuilalt ca repulsie şi dorință, însă această nuditate se referă întotdeauna, într-un fel sau altul, la nuditatea chipului. Doar o ființă absolut nudă prin chipul său se poate denuda impudic.

însă diferența între nuditatea chipului care se întoarce către mine si dezvăluirea lucrului luminat de forma sa nu separă doar două moduri de „cunoaştere". Relația cu chipul nu este cunoaştere de obiect. Transcendența chipului este, în acelaşi timp, absența sa din această lume în care el intră, înstrăinarea unei ființe, condiția sa de străin, de sărman sau de proletar. Stranietatea, care *e* libertate, este şi stranietatea-sărăcie. Libertatea se prezintă ca Altul; aceluiaşi care este întotdeauna autohtonul ființei, întotdeauna privilegiat în locuința sa. Altul, cel liber, este şi străin. Nuditatea chipului său se prelungeşte în nuditatea corpului căruia îi e frig şi ruşine de nuditatea sa. Existența KaG'auio este, în lume, o sărăcie, între mine si altul există un raport care e dincolo de retorică.

Această privire care roagă şi pretinde - care nu poate ruga decît pentru că pretinde -, privată de tot fiindcă are dreptul la tot şi pe care o recunoşti dăruind (Ia fel cum „pui lucrurile în cauză dăruind") -, această privire este tocmai epifania chipului ca chip. Nuditatea chipului este sărăcie. A-1 recunoaşte pe celălalt înseamnă a recunoaşte o foame. A-1 recunoaşte pe Celălalt înseamnă a dărui, înseamnă însă a dărui maestrului, stăpînului, celui de care te apropii cu „dumneavoastră", într-o dimensiune a majestății.

în generozitate lumea posedată de mine — lume oferită plăcerii — este privită dintr-un punct de vedere independent de poziția

egoistă. „Obiectivul" nu este doar obiect al unei impasibile contemplaţii. Sau, mai degrabă, contemplaţia impasibilă se defineşte prin dar, prin abolirea proprietăţii inalienabile. Prezenţa Celuilalt este echivalentă cu această punere în cauză a fericitei mele posesiuni a lumii. Conceptualizarea sensibilului e legată de această tăietură în carnea vie a substanţei mele, a casei mele, în această armonizare cu Celălalt a ceea ce îmi aparţine, care pregăteşte coborîrea lucrurilor la rangul de mărfuri posibile. Această desprindere iniţială condiţionează ulterioara generalizare prin bani. Conceptualizarea este generalizarea primă şi condiţionarea obiectivităţii. Obiectivitatea coincide cu abolirea proprietăţii inalienabile - ceea ce presupune epifania Altuia, întreaga problemă a generalizării se pune astfel ca problemă a obiectivităţii. Problema ideii generale şi abstracte nu poate presupune o obiectivitate constituită: obiectul general nu este un obiect sensibil, ci doar gîndit într-o intenţie de generalitate si de idealitate. Deoarece critica nominalistă a ideii generale si abstracte nu este prin aceasta depăşită; mai trebuie încă spus ce înseamnă această intenţie de idealitate si de generalitate. Trecerea de la percepţie la concept ţine de constituirea obiectivităţii obiectului perceput. Nu trebuie să vorbim de o intenţie de idealitate, îmbrăcînd percepţia, prin care fiinţa solitară a subiectului, identificîndu-se în Acelaşi, se îndreaptă către lumea transcendentă a ideilor. Generalitatea Obiectului este corelativă generozităţii subiectului care *se* îndreaptă către Celălalt, prin şi dincolo de plăcerea egoistă şi solitară, şi care, în proprietatea exclusivă a plăcerii, face să sară în aer comunitatea bunurilor acestei lumi.

A-l recunoaşte pe celălalt înseamnă aşadar a-I atinge prin lumea lucrurilor posedate, însă, simultan, înseamnă şi a instaura, prin dar, comunitatea şi universalitatea. Limbajul este universal fiindcă e trecerea însăşi de la individual la general, fiindcă oferă lucrurile mele celuilalt. A vorbi înseamnă a face ca lumea să fie comună, a crea locuri comune. Limbajul nu se referă la generalitatea conceptelor, ci pune bazele unei posesii în comun. El aboleşte proprietatea inalienabilă a plăcerii. Lumea în discurs nu mai este aceea din separare - acel acasă unde totul îmi este dat -, ea este ceea ce eu dăruiesc - comunicabilul, gînditul, universalul.

Astfel, discursul nu e o înfruntare patetică dintre două fiinţe absente si faţă de lucruri, si faţă de Alţii. Discursul nu este dragoste. Transcendenţa celuilalt, care este eminenţa sa, majestatea sa, domnia sa, înglobează în sensul său concret şi sărăcia, înstrăinarea şi dreptul său de străin. Privire a străinului, a văduvei şi a orfanului şi pe care nu-i pot recunoaşte decît dăruind sau

refuzînd, liber să dăruiesc sau să refuz, dar trecînd în mod necesar prin intermedierea lucrurilor. Lucrurile nu sînt, ca la Heidegger, fundamentul locului, chintesența tuturor relațiilor care constituie prezența noastră pe pămînt (şi „sub cer, în tovărăşia oamenilor" şi „în aşteptarea zeilor"). Raportul dintre Acelaşi şi Altul, întîmpinarea Altuia este faptul ultim şi în care survin lucrurile, însă nu ca un ceva pe care îl edifici, ci ca un ceva pe care îl dăruieşti.

6. Faptul metafizic *(le Metaphysique)* şi faptul uman

A te raporta la absolut ca ateu înseamnă a întîmpina absolutul epurat de violența sacrului, în dimensiunea înălțimii în care se prezintă sfințenia sa - adică separarea sa -, infinitul nu arde ochii care-1 privesc. El vorbeşte, nu are formatul mitic cu neputință de înfruntat şi care ar ține eul în mrejele sale invizibile. El nu e numinos: eul care-1 abordează nu este nici nimicit la contactul cu el, nici ieşit din sine, ci rămîne separat şi-şi păstrează un cert „cît despre mine". Doar o ființă atee poate să se raporteze la Altul si, deja, să *se absolve* din această relație. Transcendența se distinge de o uniune cu transcendentul, prin participare. Relația metafizică - ideea infinitului - leagă la un *noumen* care nu este *unnumen. Acest noumen* se distinge de conceptul de Dumnezeu pe care îl posedă credincioşii religiilor pozitive, încă nedesprinşi din legăturile participării şi care se acceptă pe ei înşişi ca fiind scufundați fără ştiința lor într-un mit. Ideea infinitului, relația metafizică este pragul unei umanități fără mituri. Insă credința epurată de mituri, credința monoteistă presupune ea însăşi ateismul metafizic. Revelația este discurs. Pentru a primi revelația e nevoie de o ființă aptă pentru acest rol de interlocutor, o ființă separată. Ateismul condiționează o relație veritabilă cu un adevărat Dumnezeu KaG'auio. însă această relație este la fel de diferită de obiectivare, cît este de participare. A auzi cuvîntul divin nu e echivalent cu a cunoaşte un obiect, ci cu a fi în raport cu o substanță care îşi depăşeşte propria idee în mine, care depăşeşte ceea ce Descartes numea „existența sa obiectivă". Doar cunoscută, tematizată, substanța nu mai este „după ea însăşi". Discursul în care, în acelaşi timp, ea este străină şi prezentă suspendă participarea si instaurează, prin şi dincolo de o cunoaştere de obiect, experiența pură a raportului social în care o ființă nu îşi extrage existența din contactul său cu altul.

A statua un transcendent străin si sărac înseamnă a interzice relației metafizice cu Dumnezeu să'se împlinească în ignoranța

oamenilor şi a lucrurilor. Dimensiunea divinului se deschide prin chipul uman. O relaţie cu Transcendentul, totuşi liberă de orice priză a Transcendentului, este o relaţie socială. Aici Transcendentul, infinit Altul, ne solicită şi face apel la noi. Proximitatea Celuilalt, proximitatea aproapelui, este în fiinţă un moment ineluctabil al revelaţiei, al unei prezenţe absolute (adică desprinse de orice relaţie) care se exprimă. Epifania sa constă în a ne solicita prin sărăcia sa în chipul Străinului, al văduvei şi al orfanului. Ateismul metafizicianului înseamnă, în mod pozitiv, că raportul nostru cu Faptul Metafizic este un comportament etic, si nu o teologie, nu o tematizare, fie ea chiar o cunoaştere prin analogie a atributelor lui Dumnezeu. Dumnezeu se ridică la suprema si ultima sa prezenţă ca şi corelativ al dreptăţii făcute oamenilor, înţelegerea directă a lui Dumnezeu este imposibilă unei priviri îndreptate spre el, nu pentru că inteligenţa noastră e limitată, ci pentru că relaţia cu infinitul respectă Transcendenţa totală a Altuia fără a fi fascinat de ea şi pentru că posibilitatea noastră de a-1 primi în om merge mai departe decît comprehensiunea care tematizează şi îşi înglobează obiectul. Mai departe, fiindcă ea merge astfel către Infinit, înţelegerea lui Dumnezeu ca participare la viaţa sa sacră, înţelegere pretins directă, este imposibilă, pentru că participarea este o dezminţire a divinului şi pentru că nimic nu e mai direct decît un faţă-către-faţă, care e directeţea însăşi. Dumnezeu invizibil, aceasta nu înseamnă doar un Dumnezeu inimaginabil, ci un Dumnezeu accesibil în dreptate. Etica este optica spirituală. Relaţia subiect-obiect nu o reflectă; în relaţia impersonală care conduce acolo, Dumnezeul invizibil, însă personal, nu e abordat în afara oricărei prezenţe umane. Idealul nu este doar o fiinţă la modul superlativ, sublimare a obiectivului sau, într-o singurătate îndrăgostită, sublimare a unui Tu. E nevoie de fapta dreptăţii - directeţea unui faţă-către-faţă - pentru ca să se producă străpungerea care duce la Dumnezeu -, iar „vederea" coincide aici cu această faptă a dreptăţii. Prin aceasta, metafizica se joacă acolo unde se joacă relaţia socială - în raporturile noastre cu oamenii. Nu poate exista, separată de relaţiile cu oamenii, nici o „cunoaştere" a lui Dumnezeu. Celălalt este locul însuşi al adevărului metafizic şi indispensabil raportului meu cu Dumnezeu. El nu joacă deloc rolul de mediator. Celălalt nu este întruparea lui Dumnezeu, ci prin chipul său, în care el este dezîntrupat, Celălalt este manifestarea majestăţii unde Dumnezeu se revelează. Relaţiile noastre cu oamenii descriu un cîmp de cercetări abia întrevăzut (în care aproape mereu ne rezumăm la cîteva categorii formale, al căror conţinut ar fi simplă „psihologie") şi dau conceptelor teologice unica semnificaţie pe

care ele o comportă. Stabilirea acestui primat etic, adică a relației de la om la om - semnificație, instrucție și dreptate -, primat cu o structură ireductibilă pe care se sprijină toate celelalte (și mai ales toate acelea care, într-un mod originar, par să ne pună în contact cu un sublim impersonal, estetic sau ontologic), este unul dintre scopurile lucrării de față.

Metafizica se joacă în raporturile etice. Fără semnificația lor extrasă din etică, conceptele teologice rămîn cadre vide și formale. Relațiilor interumane le revine, în metafizică, rolul pe care Kant îl atribuia experienței sensibile în domeniul înțelegerii. Pe baza relațiilor morale, orice afirmație metafizică își dobîndește un sens „spiritual", se epurează de tot ceea ce asociază conceptelor noastre o imaginație prizonieră a lucrurilor și victimă a participării. Relația etică se definește, împotriva oricărei relații cu sacrul, prin excluderea oricărei semnificații pe care ar dobîndi-o *fără știința* celui care o întreține. Cînd întrețin o relație etică, refuz să recunosc rolul pe care 1-aș juca într-o dramă al cărei autor nu aș fi eu sau al cărei deznodămînt ar fi cunoscut de altcineva înaintea mea, care s-ar juca împotriva voinței mele și cu mine. Aceasta nu echivalează cu un orgoliu diabolic, fiindcă nu exclude deloc supunerea, însă supunerea se distinge de o participare involuntară la proiecte misterioase, figurate sau prefigurate. Tot ceea ce nu se poate pune alături de o relație interumană reprezintă nu o formă superioară, ci definitiv primitivă a religiei.

7. Fată-către-fată, o relație ireductibilă

Analizele noastre sînt direcționate de către o structură formală : ideea Infinitului în noi. Pentru a avea ideea Infinitului trebuie să exiști separat. Această separare nu se poate produce ca un ecou al transcendenței infinitului, în acest caz, separarea ar fi cuprinsă într-o corelație care ar restaura totalitatea și ar face transcendența iluzorie. Or, ideea Infinitului e transcendența însăși, depășirea unei idei adecvate. Dacă totalitatea nu se poate constitui, e pentru că Infinitul nu se lasă integrat. Nu insuficiența Eului împiedică totalizarea, ci Infinitul Celuilalt.

O ființă separată de Infinit se raportează totuși la el în metafizică. Ea se raportează printr-un raport care nu anulează intervalul infinit al separării, care diferă prin aceasta de orice alt interval, în metafizică, o ființă este în raport cu ceea ce nu ar putea absorbi, cu ceea ce, în sens etimologic, nu ar putea înțelege. Fața pozitivă a structurii formale - a avea ideea infinitului - echivalează în concret cu discursul care se precizează ca relație

etică. Rezervăm relaţiei între fiinţa de aici şi fiinţa transcendentă care nu sfîrşeşte în comunitatea unui concept sau în vreo totalitate - relaţie fără relaţie - termenul de „religie".

Imposibilitatea pentru fiinţa transcendentă şi fiinţa separată de ea de a participa la acelaşi concept, această descriere negativă a transcendenţei ne vine tot de la Descartes. într-adevăr, el afirmă sensul echivoc în care termenul de „fiinţă" se aplică lui Dumnezeu şi creaturii. Prin teologia atributelor analogice din Evul Mediu, această teză se leagă de concepţia unităţii doar analogice a fiinţei la Aristotel. Ea se regăseşte la Platon, în transcendenţa Binelui în raport cu fiinţa. Ea ar fi trebuit să servească drept fundament unei filosofii pluraliste în care pluralitatea fiinţei nu s-ar pierde în unitatea numărului, nici nu s-ar integra într-o totalitate. Totalitatea şi cuprinderea fiinţei sau ontologia nu deţin secretul ultim al fiinţei. Religia în care subzistă raportul între Acelaşi si Altul în ciuda imposibilităţii Totului - ideea Infinitului - este structura ultimă.

Acelaşi si Altul nu ar putea intra într-o cunoaştere care să-i cuprindă. Relaţiile pe care le întreţine fiinţa separată cu ceea ce o transcende nu se produc pe fondul totalităţii, nu se cristalizează în sistem. Insă nu le numim oare împreună? Sinteza *formală* a cuvîntului care le numeşte împreună face deja parte dintr-un discurs, adică dintr-o conjunctură de transcendenţă, fisurînd totalitatea. Conjunctura dintre Acelaşi si Altul, în care vecinătatea lor verbală se menţine deja, este întîmpinarea Altuia *dinainte* şi *din faţă* de către mine. Conjunctură ireductibilă la totalitate, fiindcă poziţia de „vis-â-vis" nu este o modificare a lui „alături de". Chiar cînd îl voi fi legat pe Celălalt de mine prin conjuncţia „si", Celălalt va continua să-mi facă faţă, să se reveleze în chipul *său. Religia* susţine această formală totalitate. Iar dacă eu enunţ, ca într-o viziune ultimă şi absolută, separarea şi transcendenţa de care e vorba în chiar această lucrare, aceste relaţii, pe care le pretind trama fiinţei însăşi, se stabilesc deja în sînul prezentului meu discurs, ţinut interlocutorilor mei: inevitabil, Altul îmi face faţă - ostil, prieten, maestru, elev - prin propria idee a infinitului. Reflecţia poate desigur conştientiza acest faţă-către-faţă, însă poziţia ei „contra naturii" nu este un hazard în viaţa conştiinţei. Ea implică o punere în cauză a sinelui, o atitudine critică care se produce ea însăşi în faţa Altuia şi sub autoritatea sa. O vom arăta mai departe. Situaţia de faţă-către-faţă rămîne ultimă.

C. Adevăr şi dreptate

1. Libertatea pusă în cauză

Metafizica sau transcendenţa se recunoaşte în lucrarea intelectului care aspiră la exterioritate, adică în Dorinţă, însă dorinţa de exterioritate ni s-a părut că se mişcă nu în cunoaşterea obiectivă, ci în Discurs, care, la rîndul său, s-a prezentat ca dreptate, în directeţea întîmpinării făcute chipului. Vocaţia adevărului la care răspunde în mod tradiţional intelectul nu este oare negată de această analiză? Care este raportul între dreptate şi adevăr? Adevărul, într-adevăr, nu se separă de inteligibilitate. A cunoaşte înseamnă nu doar a constata, ci întotdeauna a înţelege. Se spune de asemenea: a cunoaşte înseamnă a îndreptăţi, introducîndu-se, prin analogie cu ordinea morală, noţiunea de dreptate, îndreptăţirea faptului constă în a-i lua caracterul de fapt, de împlinit, de trecut şi prin aceasta de irevocabil, care, ca atare, pune obstacol spontaneităţii noastre, însă a spune că faptul, obstacol spontaneităţii noastre, este nedrept înseamnă că spontaneitatea nu se pune în cauză, că exerciţiul liber nu este supus normelor, ci este norma însăşi. Şi totuşi, grija de inteligibilitate se distinge funciarmente de o atitudine care generează o acţiune neglijentă faţă de obstacol. Dimpotrivă, ea indică un anumit respect al obiectului. Pentru ca obstacolul să devină un fapt care cere o îndreptăţire teoretică sau o raţiune a fost nevoie ca spontaneitatea acţiunii care-l depăşeşte să fie inhibată, adică pusă ea însăşi în cauză. Doar atunci trecem de la o activitate neglijentă faţă de tot la o *considerare* a faptului. Faimoasa suspendare a actului care ar face teoria posibilă ţine de o rezervă a libertăţii, care nu se încredinţează elanurilor sale, spontaneităţii sale şi care păstrează distanţa. Teoria în care apare adevărul este atitudinea unei fiinţe care nu se încrede în sine. Cunoaşterea nu devine cunoaştere a unui fapt decît dacă, în acelaşi timp, este critică, dacă se pune în cauză, dacă urcă dincolo de originea sa (mişcare contra naturii care constă în a căuta mai sus decît propria origine şi care atestă sau descrie o libertate creată).

Această critică de sine se poate înţelege fie ca descoperire a propriei slăbiciuni, fie ca descoperire a propriei nedemnităţi: adică fie ca o conştiinţă a eşecului, fie ca o conştiinţă a culpabilităţii, în acest ultim caz, a îndreptăţi libertatea nu înseamnă a o proba, ci a o face dreaptă.

Se poate distinge în gîndirea europeană predominanţa unei tradiţii care subordonează nedemnitatea eşecului, generozitatea morală, înseşi necesităţilor gîndirii obiective. Spontaneitatea libertăţii nu se pune în cauză. Simpla sa limitare ar fi tragică şi scandaloasă. Libertatea nu se pune în cauză decît în măsura în care ea este, într-un anumit fel, impusă sieşi: dacă aş fi putut să-mi aleg în mod liber existenţa, totul ar fi îndreptăţit. Eşecul spontaneităţii mele, lipsite încă de raţiune, trezeşte raţiunea şi teoria; o durere va fi fost mama înţelepciunii. Doar din eşec ar veni necesitatea de a pune o stavilă violenţei şi de a introduce ordine în relaţiile umane. Teoria politică fondează dreptatea pe valoarea nediscutată a spontaneităţii, căreia trebuie să i se asigure, prin cunoaşterea lumii, cel mai desăvîrsit exerciţiu, acordînd libertatea mea cu libertatea celorlalţi.

Această poziţie admite nu numai valoarea nediscutată a spontaneităţii, ci şi posibilitatea pentru o fiinţă raţională de a se situa în totalitate. Critica spontaneităţii, generată de eşecul care pune în cauză locul central al eului în lume, presupune aşadar o putere de reflecţie asupra propriului eşec şi asupra totalităţii, o desprindere a eului smuls sinelui şi trăind în universal. Ea nu fondează nici teoria, nici adevărul, ci le presupune: ea nu pleacă de la cunoaşterea lumii, ci se naşte dintr-o cunoaştere, aceea a eşecului. Conştiinţa eşecului este deja teoretică.

Dimpotrivă, critica spontaneităţii generate prin conştiinţa nedemnităţii morale precedă adevărul, precedă considerarea totului şi nu presupune sublimarea eului în universal. Conştiinţa nedemnităţii nu este, la rîndul ei, un adevăr, nu este o considerare a faptului. Conştiinţa primă a propriei imoralităţi nu este subordonarea mea faţă de fapt, ci faţă de Celălalt, faţă de Infinit. Ideea totalităţii şi ideea infinitului diferă tocmai prin aceasta: prima este pur teoretică, cealaltă este morală. Libertatea ruşinată de ea însăşi fondează adevărul (şi astfel adevărul nu se deduce din adevăr). Iniţial, Celălalt nu este *fapt,* nu este *obstacol,* nu ameninţă cu moartea. El e dorit în propria mea ruşine. Pentru a descoperi facticitatea neîndreptăţită a puterii şi a libertăţii, nu trebuie să o considerăm ca pe un obiect, nici să-1 considerăm pe Celălalt ca pe un obiect, ci trebuie să ne măsurăm cu infinitul, adică să-1 dorim. Trebuie să avem ideea infinitului, ideea perfectului, cum ar spune Descartes, pentru a cunoaşte propria imperfecţiune.

ACELAŞI ŞI ALTUL

Ideea perfectului nu e idee, ci dorință. Este întîmpinarea Celuilalt, începutul conştiinței morale care pune în cauză libertatea mea. Acest fel de a te măsura cu perfecțiunea infinitului nu este aşadar o considerație teoretică. Ea se împlineşte ca ruşinea în care libertatea se descoperă ucigaşă în chiar exercițiul său. Ea se împlineşte în ruşinea în care libertatea, în acelaşi timp în care *se descoperă* în conştiința ruşinii, *se* şi *ascunde* în ruşine. Ruşinea nu are structura conştiinței şi a luminozității, ci e orientată invers. Subiectul ei îmi este exterior. Discursul şi Dorința în care celălalt se prezintă ca interlocutor, ca acela asupra căruia *nu pot* să pot, pe care nu-1 pot ucide, condiționează această ruşine în care, ca eu, nu sînt spontaneitate inocentă, ci uzurpator şi ucigaş. Dimpotrivă, infinitul, Altul ca atare, nu este adecvat unei idei teoretice al unui alt eu însumi, fie doar şi pentru simplul motiv că provoacă ruşinea mea şi că mi se prezintă dominator. Existența sa îndreptățită e faptul prim, sinonim al perfecțiunii sale. Şi dacă altul mă poate investi şi poate investi şi libertatea mea, arbitrară prin ea însăşi, este pentru că eu însumi pot, pînă la urmă, să mă simt ca Altul față de Altul, însă la aceasta nu se ajunge decît prin structuri extrem de complexe.

Conştiința morală îl întîmpină pe celălalt. Este revelația unei rezistențe opuse puterilor mele, care nu le face să eşueze, ca o forță superioară, ci care pune în cauză dreptul naiv al puterilor mele, glorioasa mea spontaneitate de viețuitor. Morala începe atunci cînd libertatea, în loc să se îndreptățească prin ea însăşi, se simte arbitrară şi violentă. Căutarea inteligibilului, dar şi manifestarea esenței critice a cunoaşterii, urcuşul unei ființe dincoace de condiția sa, încep în acelaşi timp.

2. învestitura libertății sau critica

Existența în realitate nu este condamnată la libertate, ci este *investită* ca libertate. Libertatea nu este nudă. A filosofa înseamnă a urca dincoace de libertate, a descoperi învestitura care eliberează libertatea de arbitrar, în calitatea ei de critică, de urcuş dincoace de libertate, cunoaşterea nu poate apărea decît într-o ființă care are o origine dincoace de originea sa - care e creată.

Critica sau filosofia este esența cunoaşterii, însă ceea ce e propriu cunoaşterii nu e în posibilitatea sa de a merge către un obiect, mişcare prin care se înrudeşte cu celelalte acte. Privilegiul său constă în puterea de a se pune în cauză, în pătrunderea dincoace de propria sa condiție. Ea este retrasă în raport cu lumea, pentru că are lumea drept obiect; ea poate să aibă lumea

ca temă, poate să o facă obiectul său, fiindcă exerciţiul său constă în a ţine în mîini, într-un anumit fel, însăşi condiţia care o susţine şi care susţine pînă şi actul de a ţine în mîini.

Ce înseamnă această prindere în mîini, această pătrundere dincoace de condiţia sa, disimulate mai întîi de mişcarea naivă care conduce cunoaşterea ca act către obiectul său? Ce înseamnă această punere în cauză? Ea nu se poate reduce la repetarea, în legătură cu cunoaşterea în ansamblul său, a întrebărilor care se pun în cazul comprehensiunii lucrurilor vizate de către actul naiv al cunoaşterii. A cunoaşte cunoaşterea s-ar transforma atunci în elaborarea unei psihologii, avînd locul său între alte ştiinţe care se aplică asupra unor obiecte, întrebarea critică pusă în teologie sau în teoria cunoaşterii ar fi aceea, de pildă, a principiului sigur din care ar decurge cunoaşterea sau a cauzei ei. Regresia la infinit ar fi, desigur, inevitabilă, iar urcuşul dincoace de condiţia sa, puterea de a pune problema fundamentului s-ar reduce la această cursă sterilă. A identifica problema fundamentului cu ajutorul unei cunoaşteri obiective a cunoaşterii e echivalent cu a considera de la început că libertatea nu se poate fonda decît pe ea însăşi; libertatea - determinare a Altuia de către Acelaşi - fiind chiar mişcarea reprezentării şi a evidenţei sale. A identifica problema fundamentului cu ajutorul cunoaşterii cunoaşterii e echivalent cu a uita caracterul arbitrar al libertăţii care trebuie fondată. Cunoaşterea *(le savoir),* a cărei esenţă este critică, nu se poate reduce la cunoaşterea *(connaissance)* obiectivă. Ea conduce către Celălalt. A-l întîmpina pe Celălalt înseamnă a-mi pune în cauză propria libertate.

însă esenţa critică a cunoaşterii *(savoir)* ne conduce dincolo de cunoaşterea *(connaissance) cogito-ului,* care se poate, eventual, distinge de cunoaşterea obiectivă. Evidenţa *cogito-ului* - în care cunoaşterea si cunoscutul coincid fără ca această cunoaştere să fi trebuit să contribuie, în care cunoaşterea, în consecinţă, nu comportă nici un angajament anterior angajamentului său prezent, în care cunoaşterea este, în fiecare clipă, la început, în care cunoaşterea nu este în *situaţie* (fapt de altfel propriu oricărei *evidenţe,* pură experienţă a prezentului fără condiţie sau trecut) - nu poate satisface exigenţa critică, fiindcă începutul *cogito-ului* îi rămîne anterior. El marchează neîndoios începutul, pentru că e trezirea unei existenţe care îşi cuprinde propria condiţie, însă această trezire vine de la Celălalt, înainte de *cogito,* existenţa se visează pe sine, ca şi cum şi-ar rămîne străină sieşi. Ea se trezeşte tocmai fiindcă bănuieşte că se visează, îndoiala o face să caute certitudinea, însă această bănuială, această conştiinţă a îndoielii presupune ideea Perfectului. Cunoaşterea *(savoir) cogito-ului* trimite astfel

la o relaţie cu Maestrul - la ideea infinitului sau a Perfectului. Ideea Infinitului nu este nici imanenţa lui *eu gîndesc,* nici transcendenţa obiectului. *Cogito-ul* se sprijină la Descartes pe Altul, care e Dumnezeu şi care a pus în suflet ideea infinitului, care i-a transmis-o, fără a trezi doar, ca maestrul platonician, reminiscenţa viziunilor vechi.

Cunoaşterea *(savoir),* ca act zdruncinînd propria condiţie, se joacă chiar prin aceasta, deasupra oricărui act. Iar dacă urcuşul de la condiţie dincoace de această condiţie descrie statutul creaturii, în care se amestecă incertitudinea libertăţii şi recursul său la îndreptăţire, dacă cunoaşterea *(savoir)* este o activitate a creaturii, această zdruncinare a condiţiei şi această îndreptăţire vin de la Celălalt. Doar Celălalt scapă tematizării. Tematizarea nu poate sluji la fondarea tematizării - fiindcă o presupune deja fondată -, ea este exerciţiul unei libertăţi sigure de ea însăşi în spontaneitatea ei naivă; în vreme ce prezenţa Celuilalt nu echivalează cu tematizarea sa şi nu pretinde, în consecinţă, această spontaneitate naivă şi sigură de ea însăşi, întîmpinarea celuilalt este *ipso facto* conştiinţa propriei mele nedreptăţi — ruşinea pe care libertatea o resimte pentru ea însăşi. Dacă filosofia constă în a cunoaşte într-o manieră critică, adică în a căuta un fundament libertăţii sale şi în a o îndreptăţi, ea începe o dată cu conştiinţa morală în care Altul se prezintă ca celălalt şi în care mişcarea tematizării se inversează, însă această inversare nu se confundă cu „a se cunoaşte pe sine" ca temă vizată de celălalt; ea înseamnă a te supune unei exigenţe, unei morale. Celălalt mă măsoară cu o privire incomparabilă celei prin care eu îl descopăr. Dimensiunea *înălţimii* în care se plasează Celălalt este, într-un fel, curbura primă a fiinţei de care ţine privilegiul Celuilalt, denivelarea transcendenţei. Celălalt este metafizic. Celălalt nu este transcendent fiindcă e liber ca şi mine. Libertatea sa, dimpotrivă, este o superioritate care vine din chiar transcendenţa sa. în ce constă această inversare a criticii ? Subiectul este „pentru sine" - el se reprezintă şi se cunoaşte atîta timp cît este. însă cunoscîndu-se şi reprezentîndu-se, el se posedă, se domină, întinde identitatea sa şi asupra a ceea ce, în el însuşi, contestă această identitate. Acest imperialism al Aceluiaşi este întreaga esenţă a libertăţii. Acest „pentru sine" ca mod de existenţă indică un ataşament de sine la fel de radical ca şi voinţa naivă de a trăi. Dar dacă libertatea mă plasează fără ruşine în faţa non-eului, în mine şi în afara mea, dacă ea constă în a-1 nega sau a-1 poseda, înaintea Celuilalt, ea dă înapoi. Raportul cu Celălalt nu se schimbă, ca şi cunoaşterea, în plăcere şi posesie, în libertate. Celălalt se impune ca o exigenţă care domină această libertate şi, prin aceasta, ca fiind mai originară

el, ca *şi* cum existenţa sa ar fi o jenă. Celălalt nu ne afectează ca acela pe care trebuie să-1 depăşim, înglobăm, dominăm, ci ca altul, independent de noi, în spatele oricărei relaţii pe care am putea-o întreţine cu el, reapărînd ca un absolut. Această manieră de a întîmpina o fiinţare absolută este cea pe care o descoperim în dreptate sau nedreptate şi care se realizează în discurs, care e în mod esenţial instruire, întîmpinare a Celuilalt - termenul exprimă o simultaneitate a activităţii şi pasivităţii -, care plasează relaţia cu altul în afara dihotomiilor valabile în cazul lucrurilor: în afara dihotomiei dintre *a priori* şi *a posteriori* sau dintre activitate şi pasivitate.

însă noi dorim să arătăm şi modul în care, plecînd de la cunoaşterea *(savoir)* identificată cu tematizarea, adevărul acestei cunoaşteri *(savoir)* conduce la relaţia cu celălalt - adică la dreptate. Fiindcă sensul lucrării noastre constă în a contesta convingerea de nezdruncinat a oricărei filosofii după care cunoaşterea obiectivă este relaţia ultimă cu transcendenţa, că Celălalt - chiar diferit de lucruri — trebuie să fie cunoscut în mod obiectiv, chiar dacă libertatea sa ar trebui să înşele aşteptările acestei nostalgii a cunoaşterii. Sensul întregii noastre lucrări constă nu în a afirma că celălalt scapă pentru totdeauna cunoaşterii, ci că nu are nici un sens să se vorbească în acest caz de cunoaştere sau de ignoranţă, fiindcă dreptatea, transcendenţa prin excelenţă şi condiţia cunoaşterii *(savoir)* nu este deloc, aşa cum s-ar dori, o noeză corelativă unei noeme.

3. Adevărul presupune dreptatea

Libertatea spontană a eului neglijent faţă de îndreptăţirea sa este o eventualitate înscrisă în esenţa fiinţei separate: a unei fiinţe care *nu mai participă* şi care, în acest fel, îşi extrage din ea însăşi propria existenţă, a unei fiinţe provenind dintr-o dimensiune a interiorităţii, a unei fiinţe conforme cu destinul lui Gyges, care îi vede pe cei care-1 privesc fără a-1 vedea şi care ştie că nu este văzut.

însă poziţia lui Gyges nu comportă oare impunitatea unei fiinţe singure pe lume, adică a unei fiinţe pentru care lumea este un spectacol ? Nu întîlnim aici condiţia însăşi a libertăţii solitare şi, în consecinţă, de necontestat şi de nepedepsit, a certitudinii ?

Această lume tăcută - adică acest pur spectacol - nu este oare accesibil cunoaşterii adevărate? Cine poate pedepsi exerciţiul libertăţii cunoaşterii *(savoir)?* Sau, mai exact, care este felul în

care spontaneitatea libertăţii care se manifestă în certitudine se poate pune în cauză ? Libertatea nu este oare corelativă unei libertăţi care este dincoace de dreptate, de vreme ce e libertatea unei fiinţe singure ?

a) Anarhia spectacolului: geniul viclean

însă o lume absolut tăcută, care nu ne-ar veni prin cuvînt, fie el şi mincinos, ar fi an-arhică, fără principiu, fără început. Gîndirea nu s-ar ciocni de nimic substanţial. *Fenomenul* ar decădea, la primul contact, în *aparenţă* şi, în acest sens, s-ar menţine în echivoc, în bănuiala unui geniu viclean. Geniul viclean nu se manifestă pentru a-şi spune minciuna; el se menţine, ca posibil, în spatele lucrurilor care au aerul de a se manifesta cu adevărat. Posibilitatea decăderii lor la rangul de imagini sau de voaluri codetermină apariţia lor ca pur spectacol şi anunţă pliul unde se adăposteşte geniul viclean. De aici, posibilitatea îndoielii universale, care nu este o păţanie personală a lui Descartes. Această posibilitate este constitutivă *apariţiei* ca atare, fie că ea se produce în experienţa sensibilă sau în evidenţa matematică. Husserl, care admitea totuşi posibilitatea unei auto-prezentări a lucrurilor, regăsea acest echivoc în neîncheierea *esenţială* a acestei auto-prezentări şi în spargerea, întotdeauna posibilă, a „sintezei" care rezumă filmul „aspectelor" sale.

Echivocul nu provine în acest caz din confuzia a două noţiuni, a două substanţe sau a două proprietăţi. El nu este dintre acelea care se produc în sînul unei lumi deja apărute. El nu este nici confuzia dintre fiinţă şi neant. Ceea ce apare nu decade într-un nimic. Aparenţa care nu e un nimic nu este nici o fiinţă - fie ea interioară; ea nu este, într-adevăr, în nici un fel *în sine.* Ea provine, într-un fel, dintr-o intenţie batjocoritoare. Se rîde de cel căruia i se prezenta, cu o clipă în urmă, realul şi a cărui aparenţă strălucea ca *pielea* însăşi a fiinţei. Fiindcă, deja, *originarul* sau *ultimul* abandonează pielea însăşi în care străluceau în nuditatea lor ca un înveliş care anunţă, ascunde, imită sau deformează, îndoiala, care provine din acest echivoc mereu reînnoit şi care constituie apariţia însăşi a fenomenului, nu pune sub semnul întrebării acuitatea privirii care ar confunda fiinţe distincte, plasate într-o lume deplin univocă; îndoiala nu pune, în al doilea rînd, în cauză constanţa formelor acestei lumi care, de fapt, ar fi afectate de o devenire fără *răgaz,* îndoiala priveşte sinceritatea a ceea ce apare. Ca şi cum în această apariţie tăcută şi indecisă s-ar minţi o minciună, ca şi cum pericolul erorii ar proveni dintr-o înşelătorie, ca şi cum tăcerea nu ar fi decît modalitatea unui cuvînt.

Lumea tăcută este o lume care ne vine de la celălalt, fie el şi un geniu viclean. Echivocul său se insinuează într-o batjocură. Tăcerea nu e astfel o simplă absenţă a cuvîntului. Cuvîntul se găseşte la fundamentul tăcerii, ca un rîs reţinut cu perfidie. Tăcerea este inversul limbajului: interlocutorul a dat un semn, însă s-a sustras oricărei interpretări - aceasta este liniştea care înspăimîntă. Pentru celălalt, cuvîntul constă în a sări în ajutorul semnului emis, în a asista la propria sa manifestare prin semne, în a remedia echivocul prin această asistare.

Minciuna geniului viclean nu este un cuvînt opus cuvîntului veridic. Ea este spaţiul dintre iluzoriu şi serios în care respiră subiectul care se îndoieşte. Minciuna geniului viclean este dincolo de orice minciună, în minciuna obişnuită, cel care vorbeşte se ascunde, desigur, însă cuvîntul ascunderii nu evadează din cuvînt şi, prin aceasta, poate fi contestat. Inversul limbajului este ca un rîs care caută să distrugă limbajul, rîs repercutat la infinit, în care mistificarea se ascunde într-o altă mistificare, fără să se întemeieze niciodată pe un cuvînt real, fără să înceapă niciodată. Spectacolul lumii tăcute a faptelor este vrăjit: orice fenomen maschează, mistifică la infinit, făcînd actualitatea imposibilă. Situaţie pe care o creează acele fiinţe batjocoritoare care comunică printr-un labirint de subînţelesuri şi pe care Shakespeare şi Goethe le fac să apară în scene cu vrăjitoare, unde se vorbeşte antilimbajul şi unde a răspunde echivalează cu intrarea în ridicol.

b) Expresia este principiul

Ambivalenţa apariţiei este depăşită prin Expresie, prezentare a celuilalt către mine, eveniment originar al semnificaţiei. A înţelege o semnificaţie nu înseamnă a merge de la un termen al relaţiei la altul, a percepe relaţii în sînul datului. A primi datul înseamnă deja a-1 primi ca inserat într-o instruire — ca expresie a Celuilalt. Nu că ar trebui să presupunem, în mod mitic, un zeu care se semnalează prin lumea sa: lumea devine tema noastră — şi astfel obiectul nostru - ca şi cum ne-ar fi propusă, ea provine dintr-o instruire originară în sînul căreia şi munca ştiinţifică se instalează şi este reclamată. Lumea este oferită în limbajul celuilalt, propoziţiile o aduc. Celălalt este principiul fenomenului. Fenomenul nu se deduce din el; nu îl regăsim pornind de la semnul care ar fi lucrul către interlocutorul care produce acest semn într-o mişcare analogă demersului care ar conduce de la aparenţă la lucrurile în sine. Căci deducţia este o manieră de a gîndi care se aplică obiectelor date. Interlocutorul nu ar putea fi dedus, fiindcă relaţia dintre el şi mine este presupusă de orice

probă. Ea este presupusă de către orice simbolism, nu doar pentru că trebuie să ne înțelegem asupra acestui simbolism, să-i stabilim convențiile, care nu se pot insitui în mod arbitrar, potrivit lui Platon *înCratylos.* Această relație era deja necesară pentru ca un dat să apară ca semn, ca semn care semnalează un vorbitor, oricare ar fî semnificatul acestui semn, fie el şi pe vecie indescifrabil. Trebuie ca datul să funcționeze ca semn pentru ca el să fie doar dat. Cel care se semnalează printr-un semn ca semnalînd acest semn nu este un semnificat al semnului, ci cel care eliberează semnul şi îl dă. Ceea ce se dă trimite la cel care dă, însă această trimitere nu este cauzalitatea, şi nici raportul dintre semn şi semnificația sa. Vom insista mai mult asupra acestei chestiuni mai jos.

c) Cogito-ul si Celălalt

Cogito-ul nu furnizează un început acestei căi *(iteration)* a visului. *în cogito-ul* cartezian, certitudine primă (dar care, pentru Descartes, se întemeiază pe existența lui Dumnezeu), există o oprire arbitrară, care nu se justifică prin ea însăşi, îndoiala în legătură cu obiectele implică evidența exercițiului însuşi al îndoielii. A nega acest exercițiu înseamnă tot a afirma acest exercițiu, în realitate, în *cogito,* subiectul gînditor care îşi neagă evidențele ajunge la evidența acestei lucrări de negare, însă la un nivel diferit de acela în care a negat, însă, mai ales, el ajunge la afirmarea unei evidențe care nu e deloc afirmația ultimă sau inițială, căci ea poate fi pusă la rîndul ei la îndoială. Adevărul celei de-a doua negații se afirmă la un nivel şi mai profund, însă, încă o dată, ca şi cum nu s-a putea sustrage negației. Nu e vorba pur si simplu de o muncă de Sisif, de vreme ce distanța parcursă de fiecare dată nu este aceeaşi. Este o mişcare de coborîre către un adînc din ce în ce mai profund şi pe care, în altă parte, 1-am numit *se găseşte (U y a),* dincolo de afirmare sau de negare. Din cauza acestei operațiuni de coborîre vertiginoasă către adînc, din cauza acestei schimbări de nivel, *cogito-ul* cartezian nu este un raționament în sensul curent al termenului, nici o intuiție. Descartes se angajează într-o operațiune de negare infinită, care e cu siguranță una a unui subiect ateu rupt de participare - şi care (deşi prin sensibilitate apt pentru armonizare) rămîne incapabil de o afirmație ; într-o mişcare către adînc antrenînd vertiginos subiectul incapabil să se oprească.

în negativitate, eul se manifestă prin îndoială, se rupe de participare, însă nu găseşte doar *încogito* o oprire. Nu eu, ci Altul este cel care poate să spună *da.* De la el provine afirmația. El e la

începutul experienței. Descartes caută o certitudine şi se opreşte, încă de la prima schimbare de nivel, în această coborîre vertiginoasă. El poate măsura de la început întoarcerea afirmației în spatele negației, pentru că, de fapt, el deține ideea infinitului, însă a deține ideea infinitului înseamnă a-l fi întîmpinat deja pe Celălalt.

d) Obiectivitate şi limbaj

Astfel, lumea tăcută ar fi an-arhică. Cunoaşterea *(savoir)* nu ar putea începe în ea. însă, fiindcă an-arhică, la limita non-sensului, prezența sa către conştiință este în aşteptarea unui cuvînt care nu vine. Ea apare aşadar în sînul unei relații cu Celălalt, ca semn pe care Celălalt îl emite, chiar dacă el îşi ascunde chipul, adică se sustrage ajutorului pe care ar trebui să-l dea semnelor emise, şi pe care le emite, în consecință, într-un echivoc. O lume absolut tăcută, indiferentă la cuvîntul care tace, tăcută într-o tăcere care nu lasă să se ghicească, dincolo de aparențe, pe cineva care semnalează această lume şi care se semnalează semnalînd această lume - fie şi pentru a minți prin intermediul aparențelor, ca un geniu viclean, o lume atît de tăcută nu ar putea nici măcar să se ofere ca spectacol. Spectacolul, într-adevăr, nu este contemplat decît în măsura în care are un sens. Ceea ce are sens nu este posterior în raport cu „văzutul" sau „sensibilul" - prin ei înşişi insignifianți şi pe care gîndirea noastră i-ar malaxa sau i-ar modifica într-un anumit fel, potrivit categoriilor *a priori.* Pentru a înțelege legătura indisolubilă care asociază apariția şi semnificația s-a încercat să se considere că apariția este posterioară semnificației - prin situarea ei în sînul unei finalități a comportamentului nostru practic. Ceea ce nu face decît să apară „pura obiectivitate", acel „nimic altceva decît obiectiv", nu ar fi decît un reziduu al acestei finalități practice din care şi-ar lua sensul. De unde şi prioritatea grijii în raport cu contemplația, înrădăcinarea cunoaşterii într-o comprehensiune care accede la „mundanitatea" lumii şi care deschide orizontul apariției obiectului.

Obiectivitatea obiectului este subestimată în acest fel. Teza antică ce pune reprezentarea la baza oricărui comportament practic - taxată drept intelectualistă - este prea repede discreditată. Nici chiar privirea cea mai pătrunzătoare nu ar putea descoperi în lucru funcția sa de ustensilă. E suficientă oare o simplă suspendare a actului pentru a zări ustensila ca lucru ?

Semnificația practică este, de altfel, domeniul originar al sensului? Nu presupune ea prezența unei gîndiri căreia i-ar apărea şi în „ochii" căreia ar dobîndi acest sens? Este ea oare suficientă, prin propriul său proces, pentru a face să apară această gîndire ?

In calitate de practică, semnificația trimite, pînă la urmă, la ființa care există în vederea acestei existențe înseşi? Ea este împrumutată unui termen care îşi este propria sa finalitate, în aşa fel încît cel care înțelege semnificația este indispensabil în succesiunea prin care lucrurile primesc un sens, ca încheiere a acestei succesiuni. Trimiterea pe care o implică semnificația s-ar încheia acolo unde trimiterea se face de la sine la sine - în plăcere. Procesul din care ființele şi-ar lua sensul nu ar fi doar finit în fapt, ci, în calitate de finalitate, el ar consta *prin esență* în a merge către un capăt, în a se încheia. Or, încheierea este punctul în care orice semnificație se pierde. Plăcerea - satisfacție şi egoism al eului - este o încheiere în raport cu care ființele îşi dobîndesc sau îşi pierd semnificația de mijloace, după cum se plasează sau se îndepărtează de calea ce duce la ea. însă mijloacele înseşi îşi pierd semnificația în încheiere. Sfîrşitul este inconştient de îndată ce este atins. Cu ce drept inocența inconştientei satisfacții ar ilumina semnificația lucrurilor cîtă vreme ea însăşi este ațipire ?

De fapt, semnificația a fost întotdeauna surprisă la nivelul relației. Relația nu apărea ca un conținut inteligibil - fixat în mod intuitiv. Ea rămînea semnificantă prin sistemul de relații în care ea însăşi intra, în aşa fel încît înțelegerea inteligibilului apărea prin intermediul întregii filosofii occidentale - începînd cu ultima filosofie a lui Platon - ca mişcare, şi niciodată ca intuiție. Husserl este cel care transformă relațiile în corelativi ai unei priviri care le fixează şi care le ia drept conținuturi. El aduce ideea unei semnificații şi a unei inteligibilități intrinseci conținutului ca atare, a luminozității unui conținut (în claritate mai mult decît în distincție, care e relativitate, de vreme ce diferențiază obiectul de ceva care nu e el), însă nu e sigur că această autoprezentare în lumină poate să aibă un sens prin ea însăşi. Iar idealismul, această *Sinngebung* prin subiect, încheie tot acest realism al sensului.

De fapt, semnificația nu se menține decît în ruptura unității ultime a ființei satisfăcute. Lucrurile încep să capete o semnificație în grija ființei încă „pe drum", în aşa fel încît, din această ruptură, provine conştiința însăşi. Inteligibilul ar tinde către insatisfacție, către sărăcia provizorie a ființei, către şederea sa dincoace de desăvîrşire. Prin ce miracol, totuşi, dacă încheierea este ființa terminată, dacă actul este mai mult decît potența ?

Trebuie mai degrabă să credem că punerea în cauză, care este o conştientizare a satifacției, nu vine din eşecul său, ci dintr-un eveniment căruia procesul de finalitate nu îi serveşte drept prototip ? Conştiința care strică fericirea depăşeşte fericirea şi nu ne

aduce pe drumurile care conduc la ea. Conştiinţa - care strică fericirea şi care dă o semnificaţie fericirii, şi finalităţii, şi înlănţuirii finaliste a ustensilelor şi a celor care le folosesc - nu vine din finalitate. Obiectivitatea în care fiinţa este propusă conştiinţei nu este un reziduu al finalităţii. Obiectele nu sînt obiecte cînd se oferă mîinii care le foloseşte, gurii şi nărilor, ochilor şi urechilor care se bucură de ele. Obiectivitatea nu este ceea ce rămîne dintr-o ustensilă sau dintr-o hrană, separate de lumea în care se joacă fiinţa lor. Ea se *pune* într-un discurs, într-o *între-ţinere (entre-tient) carepropune* lumea. *Această propunere (proposition)* se ţine între două puncte care nu constituie un sistem, un cosmos, o totalitate.

Obiectivitatea obiectului şi semnificaţia sa provin din limbaj. Acest fel al obiectului de a fi propus ca temă care se oferă îmbracă faptul de a semnifica; nu faptul de a trimite gînditorul care îl fixează către ceea ce este semnificat (şi care face parte din acelaşi sistem), ci faptul de a manifesta semnificantul, emiţătorul semnului, o alteritate absolută care totuşi îi vorbeşte şi care, prin chiar acest lucru, tematizează, adică propune o lume. Lumea propusă, ca expresie, are un sens, însă nu este niciodată, din chiar această cauză, în original. Pentru o semnificaţie, a se da *leibhaft,* a-şi epuiza fiinţa într-o apariţie exhaustivă este o absurditate. Insă non-originaritatea a ceea ce are un sens nu este o fiinţă diminuată, o trimitere la o realitate imitată, repercutată sau simbolizată. Ceea ce are sens trimite la un semnifîcant. Semnul nu semnifică semnificantul aşa cum semnifică semnificatul. Semnificatul nu e niciodată prezenţă completă; întotdeauna semn la rîndul său, el nu vine dintr-o franchete directă. Semnificantul, cel care emite semnul, este *de faţă* în ciuda intermedierii semnului, fără să se propună ca temă. El poate desigur să vorbească despre sine - însă atunci el s-ar anunţa pe sine ca semnificat şi, în consecinţă, ca semn la rîndul său. Celălalt, semnificantul — se manifestă în cuvînt, vorbind despre lume şi nu despre sine, el se manifestă propunînd lumea, *tematizînd-o.*

Tematizarea îl manifestă pe Celălalt, pentru că propunerea care pune şi oferă lumea nu pluteşte în aer, ci promite un răspuns celui care primeşte această propunere şi se îndreaptă către Celălalt, de vreme ce primeşte, în propunerea sa, posibilitatea de a întreba, întrebarea nu se explică doar prin mirare, ci şi prin prezenţa celui căruia ea i se adresează. Propunerea există într-o reţea de întrebări şi de răspunsuri. Propunerea este semnul care se interpretează deja, care îşi aduce propria cheie. Această prezenţă a cheii care interpretează în semnul de interpretat este

tocmai prezența Altuia în propunere, prezența celui care poate sări în ajutorul propriului discurs, caracterul instructiv al oricărui cuvînt. Discursul oral este plenitudinea discursului.

Semnificația sau inteligibilitatea nu ține de identitatea Aceluiaşi care rămîne în sine, ci de chipul Altuia care face apel la Acelaşi. Semnificația nu apare pentru că Acelaşi are nevoi, pentru că ceva îi lipseşte şi fiindcă orice este susceptibil să umple această nevoie capătă, prin aceasta, un sens. Semnificația este în surplusul absolut al Altuia în raport cu Acelaşi care îl doreşte, care doreşte ceea ce nu-i lipseşte, care îl întîmpină pe Altul prin temele pe care - fără a se sustrage semnelor astfel date - Altul i le propune sau le primeşte de la el. Semnificația ține de Altul care vorbeşte sau care înțelege lumea, pe care limbajul şi înțelegerea sa o tematizează. Semnificația pleacă de la cuvîntul în care lumea este, în acelaşi timp, tematizată şi interpretată, în care semnificantul nu se separă niciodată de semnul pe care îl eliberează, ci îl reia mereu în acelaşi timp în care îl expune. Căci acest ajutor acordat întotdeauna cuvîntului care propune lucrurile este esența unică a limbajului.

Semnificația ființelor nu se manifestă în perspectiva finalității, ci în aceea a limbajului. O relație între termeni care rezistă totalizării, care se sustrag din relație sau care o precizează nu e posibilă decît ca limbaj. Rezistența unui termen la celălalt termen nu ține în acest caz de reziduul obscur şi ostil al alterității, ci, dimpotrivă, de inepuizabilul surplus de atenție pe care cuvîntul, întotdeauna instructiv, mi-1 acordă. Cuvîntul, într-adevăr, este întotdeauna o reluare a ceea ce a fost doar un simplu semn aruncat de către el, promisiune mereu înnoită de a lumina ceea ce a fost mai întîi obscur în cuvînt.

A avea un sens indică o situare în raport cu un absolut, a avea un sens înseamnă a veni dinspre această alteritate care nu se resoarbe în percepția sa. O astfel de alteritate nu e posibilă decît ca o abundență miraculoasă, surplus inepuizabil de atenție țîşnind în efortul mereu înnoit al limbajului, în vederea luminării propriei sale manifestări. A avea un sens înseamnă a instrui sau a fi instruit, a vorbi sau a putea fi spus.

In perspectiva finalității şi a plăcerii, semnificația nu apare decît în munca presupunînd plăcerea obstaculată. Dar plăcerea obstaculată, prin ea însăşi, nu ar genera nici o semnificație, ci doar suferință, dacă ea nu s-ar manifesta într-o lume de obiecte, adică într-o lume în care cuvîntul a fost deja rostit.

Funcția de origine nu îi revine unei *finalități,* care într-un sistem de referință s-ar referi la sine (ca si acel „pentru sine" al

conştiinţei), începutul şi finalitatea nu sînt concepte ultime în acelaşi sens. Acel „pentru sine" se închide în sine şi, satisfăcut, îşi pierde orice semnificaţie. Celui care îl abordează, el îi apare la fel de enigmatic ca orice apariţie. Este origine - ceea ce aduce cu sine cheia propriei sale enigme - ceea ce îi aduce cuvîntul. Limbajul e excepţional prin faptul că asistă la manifestarea sa. Cuvîntul constă în a da explicaţii asupra cuvîntului. El este instrucţie. Apariţia e o formă încremenită din care cineva s-a retras deja, în timp ce în limbaj se realizează afluxul neîntrerupt al unei prezenţe care sfîsie vălul inevitabil al propriei sale apariţii, plastică la fel ca orice apariţie. Apariţia revelează şi ascunde, cuvîntul constă în a depăşi într-o francheţe totală şi mereu reînnoită ascunderea inevitabilă a oricărei apariţii. Prin aceasta se dă un sens - o orientare - oricărui fenomen.

începutul cunoaşterii înseşi *(savoir)* nu este posibil decît dacă se frînge vraja şi echivocul permanent al unei lumi în care orice apariţie este ascundere posibilă, în care începutul lipseşte. Cuvîntul introduce un principiu în această anarhie. Cuvîntul dezvrăjeşte fiindcă, în el, fiinţa vorbitoare îşi garantează apariţia şi îşi sare în ajutor, asistă la propria sa manifestare. Fiinţa sa se efectuează în această *asistenţă.* Cuvîntul care răsare deja în chipul care mă priveşte introduce francheţea primă a revelaţiei, în raport cu ea, lumea se orientează, capătă aşadar o semnificaţie. Doar în raport cu cuvîntul ea începe, iar acest fapt nu echivalează cu formula: lumea se încheie cu cuvîntul. Lumea e *spusă* si, prin aceasta, poate să fie temă, poate să fie propusă. Intrarea fiinţelor într-o propunere *(proposition)* constituie evenimentul originar al *dobîndirii unei semnificaţii,* pe baza căreia se va ridica posibilitatea expresiei lor algoritmice. Cuvîntul este astfel originea oricărei semnificaţii — a ustensilelor şi a oricăror lucrări omeneşti —, căci prin el sistemul de trimiteri la care se reduce orice semnificaţie îşi dobîndeşte principiul de funcţionare - cheia sa. Nu limbajul este modalitatea simbolismului, simbolismul se referă deja la limbaj.

e) Limbaj si atenţie

Asistenţă a fiinţei la propria sa prezenţă - cuvîntul este instrucţie. Instrucţia nu transmite doar un conţinut abstract şi general, comun deja mie şi Celuilalt. Ea nu asumă doar o funcţie, pînă la urmă, subsidiară, anume aceea de a face un spirit să zămislească, un spirit care îşi poartă deja rodul. Cuvîntul instaurează comunitatea *dăruind,* prezentînd fenomenul ca dat, iar el dă prin tematizare. Datul este faptul unei fraze, în frază, apariţia îşi pierde fenomenalitatea, fixîndu-se ca temă; contrar lumii

tăcute, ambiguităţii amplificate la infinit, apei stătătoare, a apei care doarme în mistificarea care trece drept mister, propunerea *(proposition)* raportează fenomenul la fiinţare, la exterioritate, la Infinitul Altuia, pe care gîndirea mea nu îl conţine. Propunerea *(proposition)* defineşte. Definiţia, aceea care situează obiectul în genul său, presupune acea definiţie care constă în degajarea fenomenului amorf din haos pentru a-1 orienta în funcţie de Absolut, originea sa, pentu a-1 tematiza. Orice definiţie logică *-per genesim saupergenus et differentiam specificam* - presupune această tematizare, această intrare într-o lume în care răsună frazele.

Obiectivarea însăşi a adevărului trimite la limbaj. Infinitul în care orice definiţie se decupează nu se defineşte, nu se oferă privirii, ci se semnalează; nu ca o temă, ci ca tematizant, ca *acela* începînd cu care orice lucru se poate fixa identic; de asemenea, el se semnalează asistînd la lucrarea care îl semnalează; el nu se semnalează doar, ci vorbeşte, este chip.

Instrucţia, ca sfîrşit al echivocului sau al confuziei, este o tematizare a fenomenului. Dar pentru că am fost instruit în legătură cu fenomenul de către cel care se prezintă în el - reluînd actele acestei tematizări care sînt semnale - vorbind - nu mai sînt jucăria unei mistificări, ci consider obiectele. Prezenţa celuilalt frînge vrăjitoria anarhică a faptelor: lumea devine obiect. A fi obiect, a fi temă înseamnă a fi ceva despre care eu pot vorbi cu cineva care a străpuns ecranul fenomenului şi care m-a asociat lui. Asociere căreia îi vom preciza structura, structură care, am lăsat să se înţeleagă, nu poate fi decît morală, aşa încît adevărul se fondează pe raportul meu cu Altul sau pe dreptate. A pune cuvîntul la originea adevărului înseamnă a abandona dezvăluirea care presupune singurătatea vederii ca lucrare primă a adevărului.

Tematizarea, ca lucrare a limbajului, ca o *acţiune* exercitată de către Maestru asupra mea, nu este o informaţie misterioasă, ci apelul adresat atenţiei mele. Atenţia şi gîndirea explicită pe care ea le face posibile sînt însăşi conştiinţa, şi nu doar o rafinare a conştiinţei, însă atenţia eminamente suverană în mine este ceea ce în mod *esenţial* răspunde la un apel. Atenţia este atenţie la ceva, fiindcă este atenţie la cineva. Exterioritatea punctului său de plecare îi este esenţială, ei, care e tensiunea însăşi a eului. Şcoala, fără de care nici o gîndire nu e explicită, condiţionează ştiinţa. Acolo se afirmă exterioritatea care împlineşte libertatea în loc de a o răni: exterioritatea Maestrului. Explicitarea unei gîndiri nu se poate face decît în doi. Ea nu se limitează la găsirea a ceea ce aveai deja. Prima învăţătură a învăţătorului este însăşi prezenţa sa de învăţător din care provine reprezentarea.

f) Limbaj si dreptate

însă ce poate însemna: învăţătorul care atrage atenţia depăşeşte conştiinţa ? Cum se poate ca învăţătorul să fie în afara conştiinţei pe care o instruieşte ? El nu îi este exterior, aşa cum conţinutul gîndit este exterior gîndirii care îl gîndeşte. Exterioritatea conţinutului gîndit în raport cu gîndirea care îl gîndeşte este asumată de către gîndire şi, în acest sens, nu depăşeşte conştiinţa. Nimic din ceea ce atinge gîndirea nu o poate depăşi, totul se asumă în mod liber. *Nimic, In afară de judecătorul care judecă însăşi libertatea gîndirii.* Prezenţa Maestrului, care dă prin cuvîntul său un sens fenomenelor şi permite tematizarea lor, nu se oferă unei cunoaşteri *(savoir)* obiective; ea este, prin prezenţa sa, în comunitate cu mine. Prezenţa fiinţei în fenomenul care frînge vraja lumii, care proferează rfa-ul de care eul este incapabil, care aduce pozitivitatea prin excelenţă a Celuilalt, este *ipso facto* asociere. Insă referirea la început nu este cunoaştere *(savoir)* a începutului. Dimpotrivă, orice obiectivare se referă deja la această referinţă. Asocierea, ca experienţă prin excelenţă a fiinţei, nu dezvăluie. O putem denumi dezvăluire a ceea ce este revelat - experienţă a unui chip -, însă s-ar escamota astfel originalitatea acestei dezvăluiri, în această dezvăluire dispare tocmai conştiinţa certitudinii solitare în care orice cunoaştere *(savoir)* se realizează, chiar şi acea cunoaştere a unui chip. Certitudinea se fondează, într-adevăr, pe libertatea mea şi, în acest sens, este solitară. Doar libertatea mea îşi ia responsabilitatea adevărului, fie prin intermediul unor concepte *a priori* care îmi permit să asum datul, fie prin adeziunea voinţei (ca la Descartes). Asocierea, întîmpinarea maestrului, este contrarul acestei mişcări: în ea exerciţiul libertăţii mele este pus în cauză. Dacă numim conştiinţă morală o situaţie în care libertatea mea e pusă în cauză, asocierea sau întîmpinarea Celuilalt este chiar conştiinţa morală. Originalitatea acestei situaţii nu rezidă doar în antiteza sa formală faţă de conştiinţa cognitivă. Punerea în cauză de sine este cu atît mai severă, cu cît şinele se controlează deja pe sine în maniera cea mai riguroasă. Această îndepărtare a scopului pe măsură ce ne apropiem de el este viaţa conştiinţei morale. Creşterea exigenţelor pe care le am în raport cu mine însumi agravează judecata asupra mea, creşte responsabilitatea mea. în acest sens foarte concret, judecata exercitată asupra mea nu e niciodată asumată de către mine. Această imposibilitate de a asuma este viaţa însăşi - esenţa acestei conştiinţe morale. Libertatea mea nu are ultimul cuvînt, eu nu sînt singur.

Vom spune deci că doar conştiinţa morală iese din ea însăşi. Altfel

spus, în conştiinţa morală, fac o experienţă care nu e pe măsura nici unui cadru *a priori* - o experienţă fără concept. Orice altă experienţă e conceptuală, adică devine a mea sau ţine de libertatea mea. Tocmai am descris nesaţul esenţial al conştiinţei morale care nu ţine de nivelul foamei sau al saţietăţii, în acest mod am definit mai sus dorinţa. Conştiinţa morală si dorinţa nu sînt nişte modalităţi între altele ale conştiinţei, ci chiar condiţia sa. Foarte concret, ele sînt întîmpinarea Celuilalt prin judecata sa.

Tranzitivitatea instrucţiei, nu interioritatea reminiscenţei, manifestă fiinţa. Societatea este locul adevărului. Raportul *moral* cu Maestrul care mă judecă susţine libertatea adeziunii mele la adevăr. Astfel începe limbajul. Cel care îmi vorbeşte şi care, prin intermediul cuvintelor, mi se propune mie păstrează stranietatea funciară a Celuilalt care mă judecă; relaţiile noastre nu sînt niciodată reversibile. Această supremaţie îl face în sine, în afara cunoaşterii *(savoir)* mele şi, în raport cu acest absolut, *datul* capătă un sens.

„Comunicarea" ideilor, reciprocitatea dialogului ascund deja esenţa profundă a limbajului. Aceasta constă în ireversibilitatea relaţiei dintre Mine şi Altul, în dominaţia Maestrului care coincide cu poziţia sa de Altul şi de exterior. Limbajul nu se poate vorbi, într-adevăr, decît dacă interlocutorul este începutul discursului său, dacă el rămîne, în consecinţă, dincolo de sistem, dacă el nu *este pe acelaşi plan* cu mine. Interlocutorul nu este un Tu, ci un Dumneavoastră. El se revelează în majestatea sa. Exterioritatea coincide aşadar cu o dominaţie. Libertatea mea este astfel pusă în cauză de către un Maestru care o poate investi. Prin aceasta, adevărul, exerciţiu suveran al libertăţii, devine posibil.

D. Separare şi absolut

Acelaşi şi Altul, în acelaşi timp, se menţin în raport si se absolvă din acest raport, rămînînd absolut separaţi. Ideea Infinitului reclamă această separare. Ea a fost definită ca structură ultimă a fiinţei, ca *producţia* infinitudinii înseşi. Comunitatea o împlineşte în *modconcret.* însă a aborda fiinţa la nivelul separării nu înseamnă oare a o aborda în decăderea sa ? Poziţiile pe care le-am rezumat contrazic privilegiul antic al unităţii care se afirmă de la Parmenide pînă la Spinoza şi Hegel. Separarea şi interioritatea ar fi incomprehensibile şi iraţionale. Cunoaşterea metafizică care îi asociază pe Acelaşi şi pe Altul ar reflecta deci această decădere. Metafizica s-ar strădui, aşadar, să suprime separarea, să unească. Fiinţa metafizică ar trebui să absoarbă fiinţa-metafizician. Separarea de fapt, în care metafizica începe, ar rezulta dintr-o iluzie sau dintr-o greşeală. Etapă pe care o parcurge fiinţa separată pe drumul de întoarcere către sursa sa metafizică, moment dintr-o istorie care se va încheia printr-o unire, metafizica ar fi o Odisee, iar neliniştea sa - o nostalgie. Insă filosofia unităţii nu a putut niciodată spune de unde ar veni această iluzie şi această cădere accidentale, de neconceput în Infinit, în Absolut şi Perfect.

A concepe separarea ca o cădere sau o privare sau o ruptură provizorie a totalităţii înseamnă a nu cunoaşte altă separare decît cea pe care o indică nevoia. Nevoia atestă vidul şi lipsa în cel nevoiaş, dependenţa sa faţă de exterior, insuficienţa fiinţei nevoiaşe, tocmai pentru că ea nu îşi posedă în întregime fiinţa şi pentru că, în consecinţă, nu e propriu-zis *separată.* Una dintre căile metafizicii greceşti consta în a căuta întoarcerea la Unitate, topirea în ea. însă metafizica greacă concepe Binele ca separat de totalitatea esenţei şi, prin aceasta, ea întrevede (fără nici un aport al unei pretinse gîndiri orientale) o structură de aşa natură încît totalitatea să poată admite un dincolo. Binele este Bine în sine, şi nu în raport cu nevoia căreia îi lipseşte. El e un lux în raport cu nevoile. Tocmai prin aceasta, el e dincolo de fiinţă. Cînd o dezvăluire a fost opusă, mai sus, revelaţiei, în care adevărul se exprimă şi ne iluminează înainte ca noi să îl căutăm, noţiunea Binelui în

sine a fost deja amintită. Plotin se întoarce la Parmenide cînd figurează prin emanaţie şi *princoborîre* apariţia esenţei din Unu. Platon nu deduce în nici un fel fiinţa din Bine. El propune transcendenţa ca depăşind totalitatea. Platon este cel care, alături de nevoile a căror satisfacţie constă în a umple un vid, întrevede şi aspiraţii care nu sînt precedate de suferinţă şi de lipsă şi în care putem recunoaşte schiţa Dorinţei, nevoie a aceluia care nu duce lipsă de nimic, aspiraţie a celui care îşi posedă în întregime fiinţa, care merge dincolo de plenitudinea sa, care deţine ideea Infinitului. Locul Binelui deasupra oricărei esenţe constituie învăţătura cea mai profundă - învăţătura definitivă -, nu a teologiei, ci a filosofiei. Paradoxul unui Infinit care admite o fiinţă în afară de sine şi pe care nu o înglobează, a unui infinit care îşi împlineşte propria infinitudine graţie acestei vecinătăţi, într-un cuvînt, paradoxul creaţiei, îşi pierde în acest fel îndrăzneala.

Trebuie aşadar să se renunţe la interpretarea separării ca o diminuare a Infinitului, ca o degradare. Separarea faţă de Infinit, compatibilă cu Infinitul, nu e o simplă „cădere" din Infinit. Relaţii *mai bune* decît relaţiile care asociază formal, în abstract, finitul şi infinitul, relaţiile Binelui, se anunţă prin intermediul unei aparente diminuări. Diminuarea nu contează decît dacă se reţine din separare (şi din creatură) printr-o gîndire abstractă, doar finitudinea sa, în loc de a situa finitudinea în transcendenţa în care ea accede la Dorinţă şi la bunătate. Ontologia existenţei umane - antropologia filosofică - nu încetează să parafrazeze această gîndire abstractă, insistînd cu patos asupra finitudinii. în realitate, e vorba de un nivel în care noţiunea însăşi a Binelui capătă un sens. E vorba de societate. Relaţia nu asociază termeni care se completează şi care, în consecinţă, îşi lipsesc reciproc, ci termeni care îşi sînt suficienţi. Această relaţie este Dorinţă, viaţă a unor fiinţe care au dobîndit deplina posesie de sine. Infinitul gîndit în mod concret, adică plecînd de la fiinţa separată întoarsă către el, *se depăşeşte.* Altfel spus, el se deschide către nivelul Binelui. Spunînd că infinitul este *gîndit* în mod concret plecînd de la fiinţa separată întoarsă către el, nu presupunem deloc că o gîndire plecînd de la fiinţa separată e relativă. Separarea este constituirea însăşi a gîndirii şi a interiorităţii, adică a unei relaţii în independenţă.

Infinitul se produce prin renunţarea la invadarea unei totalităţi într-o contragere care lasă loc fiinţei separate. Astfel, se precizează nişte relaţii care îşi croiesc drum în afara fiinţei. Un infinit care nu se închide în mod circular asupra lui însuşi, ci care se retrage din întinderea ontologică pentru a lăsa un loc fiinţei separate, există în mod divin. El inaugurează deasupra totalităţii

o vecinătate. Raporturile care se stabilesc între ființa separată şi Infinit răscumpără diminuarea care exista în contragerea creatoare a infinitului. Omul răscumpără creația. Vecinătatea cu Dumnezeu nu este o adiție la Dumnezeu, şi nici o dispariție a intervalului care îl separă pe Dumnezeu de creatură. Prin opoziție cu totalizarea, noi am numit această vecinătate religie. Limitarea Infinitului creator şi multiplicitatea sînt compatibile cu perfecțiunea Infinitului. Ele articulează sensul acestei perfecțiuni.

Infinitul deschide nivelul Binelui. E vorba de un nivel care nu contrazice, ci depăşeşte regulile logicii formale, în logica formală, distincția dintre nevoie şi Dorință nu s-ar putea reflecta; în ea, dorința se lasă întotdeauna redusă la formele nevoii. Din această necesitate pur formală provine forța filosofici parmenidiene. Insă nivelul Dorinței - al relației între străini care nu îşi lipsesc unii altora - al dorinței în pozitivitatea sa - se afirmă prin intermediul ideii creației *ex nihilo.* Astfel se şterge planul ființei nevoiaşe, avidă de complementele sale, şi se inaugurează posibilitatea unei existențe sabatice, în care existența suspendă necesitățile existenței, într-adevăr, o ființare nu e ființare decît în măsura în care e liberă, adică în afara sistemului care presupune dependența. Orice restricție a libertății este o restricție a ființei. Pentru acest motiv, multiplicitatea ar fi decăderea ontologică a ființelor care se limitează mutual prin vecinătatea lor. De la Parmenide, prin Plotin, gîndim altfel. Căci multiplicitatea ne apărea unită într-o totalitate față de care multiplicitatea nu putea fi decît aparentă, de altfel inexplicabilă, însă multiplicitatea neunită în totalitate exprimă ideea creației *ex nihilo.* Creatura este o existență care depinde desigur de un Altul, însă nu ca o parte care se separă de el. Creația *ex nihilo* frînge sistemul, pune o ființă în afara oricărui sistem, adică acolo unde libertatea sa este posibilă. Creația lasă creaturii o urmă de dependență, însă a unei dependențe fără egal: ființa dependentă îşi extrage din această dependență excepțională, din această relație, chiar independența sa, exterioritatea sa față de sistem. Esența existenței create nu constă în caracterul limitat al ființei sale, iar structura concretă a creaturii nu se deduce din această finitudine. Esența existenței create constă în separarea sa față de Infinit. Această separare nu e doar negare, împlinindu-se ca psihism, ea se deschide ideii Infinitului.

Gîndirea şi libertatea ne vin din separare şi din considerarea Celuilalt - teza aceasta este la antipozii spinozismului.

A. Separarea

1. Intenţionalitate şi relaţie socială

Descriind relaţia metafizică ca o relaţie dezinteresată, degajată de orice fel de participare, ne-am *fi* înşelat dacă am fi descoperit în ea intenţionalitatea, conştiinţa a..., simultan proximitate şi distanţă. Termenul husserlian evocă într-adevăr relaţia cu obiectul, cu cel dat, cu *tematizatul,* în vreme ce relaţia metafizică nu leagă un subiect de un obiect. Nu e vorba de faptul că intenţia noastră e una antiintelectualistă. Contrar filosofilor existentei, noi nu vom fundamenta relaţia cu fiinţarea respectată în fiinţa ei - şi în acest fel absolut exterioară, adică metafizică - pe fiinţa în lume, *pe grija sau facerea (faire) Dasein-ului* heideggerian. Facerea, adică munca, presupune deja relaţia cu transcendentul. Dacă actul cunoaşterii, sub forma actului obiectivant, nu ni se pare a fi la nivelul relaţiei metafizice, aceasta nu se întîmplă pentru că exterioritatea contemplată ca obiect - tema - se îndepărtează de subiect cu viteza abstracţiunilor, ci dimpotrivă, fiindcă ea nu se îndepărtează suficient. Contemplarea obiectelor rămîne foarte apropiată de acţiune, dispune de tema sa şi se joacă, în consecinţă, pe un plan unde o fiinţă limitează o alta. Metafizica abordează fără a atinge. *Modalitatea* sa nu e act, ci relaţie socială. Şi totuşi, noi susţinem că relaţia socială este experienţa prin excelenţă. Ea se plasează, într-adevăr, în faţa fiinţării, care se exprimă, care rămîne - adică - în sine. Făcînd distincţia între actul obiectivant şi metafizică, nu ne îndreptăm către o denunţare a intelectualismului, ci către dezvoltarea lui foarte riguroasă, dacă e adevărat că intelectul doreşte fiinţa în sine. Va trebui aşadar să arătăm diferenţa dintre relaţiile analoge transcendenţei şi cele ale transcendenţei înseşi. Acestea din urmă conduc la Altul, a cărui modalitate am descoperit-o cu ajutorul ideii Infinitului. Cele dintîi - iar printre ele şi actul obiectivant - deşi se sprijină pe transcendenţă - rămîn în Acelaşi.

Analiza relaţiilor care se produc în Acelaşi - cărora le e consacrată această secţiune — va descrie în realitate intervalul

separării. Desenul formal al separării nu este acela al oricărei relații, simultaneitate a distanței şi a uniunii dintre termeni, în separare, uniunea termenilor menține separarea într-un sens eminent. Ființa, în relație, se sustrage relației, este absolută față de relație. Analiza sa concretă, aceea întreprinsă de o ființă care o realizează (şi care nu încetează să o realizeze analizînd-o) va recunoaşte separarea ca viață interioară sau ca psihism. Am arătat-o. Dar această interioritate va apărea, la rîndul ei ca o prezență acasă, ceea ce înseamnă locuire şi economie. Psihismul şi perspectivele pe care le deschide mențin distanța care îl separă pe metafizician de obiectul metafizic şi rezistența lor la totalizare.

2. A trăi din... (plăcere). Noțiunea de desăvîrşire

Trăim dintr-o „ciorbă bună", din aer, din lumină, din spectacole, din muncă, din idei, din somn etc... Acestea nu sînt obiecte ale reprezentării. Trăim din ele. Cele din care trăim nu sînt nici „mijloace de viață", aşa cum pana este un mijloc în raport cu scrisoarea care se scrie; şi nici un scop al vieții, aşa cum comunicarea este scopul scrisorii. Lucrurile din care trăim nu sînt unelte şi nici măcar ustensile, în sens heideggerian. Existența lor nu se epuizează prin schematismul utilitar care le descrie, precum existența ciocanelor, a acelor sau a maşinilor. Ele sînt într-o oarecare măsură - ca şi ciocanele, acele şi maşinile, de fapt - obiecte de plăcere, oferindu-se „gustului", deja împodobite, înfrumusețate, în plus, în vreme ce recursul la instrument presupune o finalitate *si* marchează o dependență în raport cu altul, *a trăi din...* indică independența însăşi, independența plăcerii şi a fericirii ei, care e profilul originar al oricărei independențe.

în sens invers, independența fericirii depinde întotdeauna de un conținut: el e bucurie sau greutate de a respira, de a privi, de a se hrăni, de a lucra, de a mînui ciocanul sau maşina etc. Dependența fericirii în raport cu conținutul nu este totuşi aceea a unui efect în raport cu o cauză. Conținuturile din care trăieşte viața nu sînt întotdeauna indispensabile pentru menținerea acestei vieți, ca nişte mijloace sau ca un carburant necesar „funcționării" existenței. Sau, cel puțin, ele nu sînt trăite ca atare. Chiar cu ele murim şi cîteodată preferăm să murim în loc să ne lipsim de ele. Totuşi, „momentul" refacerii puterilor este fenomenologic inclus în faptul de a te hrăni, de exemplu, el este chiar esența acestui fapt, fără ca, pentru a-ți da seama, să recurgi la nici o cunoştință

de fiziologie sau de economie. Hrana, ca mijloc de a prinde putere, este transmutarea altuia în Acelaşi, care e în esenţa însăşi a plăcerii: o altă energie, recunoscută ca atare, recunoscută - vom vedea - ca susţinînd însuşi actul care se dirijează către ea, devine, în plăcere, energia mea, puterea mea, eu. în acest sens, orice plăcere este hrănire. Foamea este nevoia, privaţiunea prin excelenţă, si în acest sens *a trăi din...* nu e o simplă conştientizare a ceea ce ne umple viaţa. Aceste conţinuturi sînt trăite : ele alimentează viaţa. Fiecare vieţuieşte din viaţa sa. A trăi este ca un verb tranzitiv ale cărui conţinuturi sînt complemente directe. Iar actul de a trăi aceste conţinuturi este, *ipso facto,* un conţinut al vieţii. Relaţia cu complementul direct al verbului „a exista", devenit tranzitiv (o dată cu filosofii existenţei) seamănă în realitate cu raportul cu hrana în care, în acelaşi timp, se poate vorbi de raport cu un obiect şi de raport cu acest raport care, si el, hrăneşte şi umple viaţa. Nu doar că exişti propria durere şi bucurie, dar exişti şi din dureri şi bucurii. Acest fel, pentru act, de a se hrăni din propria activitate, este chiar plăcerea. A trăi din pîine nu înseamnă deci nici a-ţi reprezenta pîinea, nici a acţiona asupra ei, nici a acţiona prin ea. Desigur, trebuie să-ţi cîştigi pîinea şi trebuie să te hrăneşti pentru a-ţi cîştiga pîinea; în aşa fel că pîinea pe care o mănînc este şi modul prin care îmi cîştig pîinea şi viaţa, însă dacă îmi mănînc pîinea pentru a munci şi a trăi, trăiesc *din* munca mea şi *din* pîinea mea. Pîinea şi munca nu mă distrag, în sens pascalian, de la faptul nud al existenţei, nici nu ocupă vidul din timpul meu: plăcerea e conştiinţa ultimă a tuturor conţinuturilor care îmi umplu viaţa - ea le cuprinde pe toate. Viaţa pe care o cîştig nu e o existenţă *nudă;* ea este o viaţă de muncă şi de hrană; acestea sînt conţinuturi care nu doar că o preocupă, ci care o „ocupă", o „amuză", prin care ea devine plăcere. Chiar dacă acest conţinut al vieţii îmi asigură viaţa, mijlocul este îndată căutat ca scop, iar căutarea acestui scop devine ea însăşi scop. Astfel, lucrurile sînt întotdeauna mai mult decît strictul necesar, ele constituie harul vieţii. Trăieşti din activitatea care îţi asigură subzistenţa; dar trăieşti din munca ta şi pentru că îţi umple (îţi bucură sau întristează) viaţa. La acest al doilea sens al lui „a trăi din munca ta" se întoarce - dacă lucrurile sînt la loc - primul lui sens. Obiectul văzut ocupă viaţa ca obiect, însă vederea obiectului constituie „bucuria" vieţii.

Nu că am avea aici o vedere a vederii: raportul vieţii cu propria sa dependenţă faţă de lucruri este plăcere, care - ca fericire - este independenţă. Actele vieţii nu sînt drepte şi, într-un anume fel, îndreptate către finalitatea lor. Noi trăim în conştiinţa

conştiinţei, însă această conştiinţă a conştiinţei nu e reflexie. Ea nu e cunoaştere, ci plăcere şi, aşa cum o să arătăm, e egoismul însuşi al vieţii.

A spune că trăim din conţinuturi nu este aşadar echivalent cu a afirma că recurgem la ele ca la condiţiile de a ne asigura viaţa, înţeleasă ca fapt nud de a exista. Faptul nud al vieţii nu e niciodată nud. Viaţa nu este voinţă nudă de a fi, *Sorge* ontologică a acestei vieţi. Raportul vieţii faţă de condiţiile înseşi ale acestei vieţi devine hrană şi conţinut al vieţii. Viaţa este *dragoste de viaţă,* raport faţă de conţinuturi care nu sînt fiinţa mea, dar care sînt mai scumpe decît fiinţa mea: a gîndi, a mînca, a dormi, a citi, a munci, a mă încălzi la soare. Distincte de propria mea substanţă, însă constituind-o, aceste conţinuturi dau preţ vieţii mele. Redusă la pura şi nuda existenţă, ca existenţa umbrelor pe care le vizitează Ulise în infern, viaţa se preface în umbră. Viaţa e o existenţă care nu-şi precedă esenţa. Aceasta din urmă îi dă preţul; iar valoarea, aici, constituie fiinţa. Realitatea vieţii este deja la nivelul fericirii şi, în acest sens, e dincolo de ontologie. Fericirea nu e un accident al fiinţei, de vreme ce fiinţa riscă pentru fericire.

Dacă „a trăi din..." nu este doar reprezentarea a ceva, „a trăi din..." nu intră în categoriile de activitate şi de potentă, determinante pentru ontologia aristotelică. Actul aristotelic echivala cu fiinţa. Plasat într-un sistem de scopuri şi de mijloace, omul se actualiza ieşind prin *act* din limitele sale aparente. Ca orice altă natură, natura umană se desăvîrşea, adică devenea în întregime ea însăşi, prin funcţionare, prin punere în raport. Orice fiinţă este exerciţiu al fiinţei, iar prin aceasta identificarea gîndirii cu actul nu este metaforică. Dacă *a trăi din...,* plăcerea, constă şi în a te pune în raport cu altceva, acest raport nu se desenează pe planul *purei fiinţe.* Actul însuşi care se desfăşoară pe planul fiinţei intră, în plus, în fericirea noastră. Trăim din acte şi din actul însuşi de a fi, aşa cum trăim din idei si din sentimente. Ceea ce fac şi ceea ce sînt este în acelaşi timp şi acel ceva *din care* trăiesc. Ne raportăm la aceasta printr-un raport care nu e nici teoretic, nici practic, în spatele teoriei şi practicii se află plăcerea teoriei şi practicii: egoismul vieţii. Relaţia ultimă *eplăcere,* fericire.

Plăcerea nu este o stare psihologică între altele, tonalitate afectivă a psihologiei empiriste, ci însuşi freamătul eului. în ea, ne menţinem întotdeauna la gradul al doilea, care nu e totuşi acela al reflexiei. Fericirea în care ne mişcăm prin chiar simplul fapt de a trăi este, într-adevăr, întotdeauna dincolo de fiinţa în care sînt decupate lucrurile. Ea este încheiere, dar în care amintirea aspiraţiei conferă încheierii caracterul de desăvîrşire, un *mai bine*

în raport cu ataraxia. Existenţa pură e ataraxie, fericirea e desăvîrşire. Plăcerea e făcută din amintirea setei sale, ea e potolire. Ea e act care-şi aminteşte de „potenţa" sa. Ea nu exprimă, cum credea Heidegger, modul implantării mele - *dispoziţia* mea - în fiinţă, tonusul ţinutei mele. Ea nu e ţinuta mea în fiinţă, ci deja depăşire a fiinţei; fiinţa însăşi „i se întîmplă" celui care poate să caute fericirea, ca o glorie nouă deasupra substanţialităţii; fiinţa însăşi e un conţinut care aduce fericire sau nenorocire celui care nu doar că-şi realizează natura, dar si caută în fiinţă un triumf nepotrivit cu ordinea substanţelor. Doar acestea din urmă sînt doar ceea ce sînt. Independenţa fericirii se distinge deci de independenţa pe care, în opinia filosofilor, o posedă substanţa. Ca şi cum, în plus faţă de plenitudinea fiinţei, fiinţarea ar putea pretinde un nou triumf. Sigur, ni se poate obiecta că doar imperfecţiunea existării de care fiinţarea dispune face ca acest triumf să fie posibil şi preţios şi că el nu coincide decît cu plenitudinea existării. însă vom spune atunci că posibilitatea stranie a unei fiinţe incomplete este deja deschiderea ordinii fericirii şi preţul acestei promisiuni de independenţă, mai înaltă decît substanţialitatea.

Fericirea este condiţie a activităţii, dacă activitate înseamnă un început în durata, totuşi, continuă. Actul presupune, desigur, fiinţa, însă marchează, într-o fiinţă anonimă - în care sfirşitul şi începutul nu au sens - un început şi un sfîrşit. Or, plăcerea realizează independenţa faţă de continuitate, în sînul acestei continuităţi: fiecare fericire soseşte pentru prima dată. Subiectivitatea îşi are originea în independenţa şi în suveranitatea plăcerii.

Platon vorbeşte despre sufletul care se hrăneşte din adevăruri[1]. El distinge, în gîndirea raţională în care se manifestă suveranitatea sufletului, o relaţie cu obiectul care nu e doar contemplativă, ci îl confirmă pe Acelaşi al gînditorului, în suveranitatea sa. Din păşunea de pe cîmpia adevărului „provine chiar hrana care, se ştie, se potriveşte cu ceea ce are sufletul mai adînc, fiindcă din ea se hrăneşte natura acestui penaj de aripi căruia îi datorează sufletul uşurimea sa". Ceea ce permite sufletului să se ridice la adevăr este hrănit de adevărul însuşi. Pe parcursul întregii cărţi ne opunem analogiei totale între adevăr şi hrană. Tocmai fiindcă Dorinţa metafizică este deasupra vieţii şi pentru că nu se poate vorbi în acest caz de saţietate, însă imaginea platoniciană descrie, pentru gîndire, relaţia însăşi care va împlini viaţa în care ataşamentul la conţinuturile care o umplu îi oferă supremul conţinut. Consumarea hranei este hrana vieţii[2].

1. *Phaidros,* 246 e.
2. *Phaidros,* 248 b-c.

3. Plăcere si independentă

Am spus că a trăi din ceva nu înseamnă *a* lua energie vitală de undeva. Viaţa nu constă în a căuta şi a consuma carburanţii furnizaţi de respiraţie şi hrană, ci, dacă putem spune astfel, în a consuma hrana pămîntească şi cerească. Dacă viaţa depinde astfel de ceea ce ea nu este, această dependenţă are un preţ care, pînă la urmă, o anulează. Cele din care trăim nu ne aservesc, ci ne fac plăcere. Nevoia nu ar putea fi interpretată ca simplă lipsă, în ciuda psihologiei lui Platon, şi nici ca simplă pasivitate, în ciuda moralei kantiene. Fiinţa morală se simte bine în nevoile sale, e fericită de nevoile sale. Paradoxul acestui „a trăi din ceva" sau, cum ar spune Platon, nebunia acestor plăceri constă chiar în această complezenţă faţă de lucrurile de care viaţa depinde.

Nu e vorba de control într-o parte şi *de* dependenţă în alta, ci de control în această dependenţă. Este, poate, definiţia însăşi a complezenţei şi a plăcerii. A *trăi din...* este dependenţa care se transformă în suveranitate, în fericire esenţialmente egoistă. Nevoia — Venus vulgară — este de asemenea, într-un anumit sens, copilul lui Tropot şi al lui Tievia - ea este irevia ca sursă a lui rcopoc; contrar dorinţei, care este *nevia* a lui *nopoq.* Ceea ce îi lipseşte este izvor de plenitudine şi de bogăţie. Dependenţă fericită, nevoia e susceptibilă de satisfacţie ca un vid care se umple. Din afară, fiziologia ne învaţă că nevoia e o lipsă. Faptul că omul poate să fie fericit de nevoile sale arată că planul fiziologic este transcendentat în nevoia umană şi că, începînd chiar cu nevoia, sîntem în afara categoriilor fiinţei. Chiar dacă, în logica formală, structura fericirii - independenţă prin dependenţă - sau eu - sau creatură umană - nu poate să transpară fără contradicţie.

Nevoia şi plăcerea nu ar putea fi acoperite de noţiunile de activitate si de pasivitate, chiar dacă ele ar fi amestecate în noţiunea de libertate finită. Plăcerea, în relaţia sa cu hrana care e *altul* vieţii, este o independenţă *sui generis,* independenţa fericirii. Viaţa, care e viaţă *din* ceva, este fericire. Viaţa e afectivitate şi sentiment. A trăi înseamnă a te bucura de viaţă. A ţi se urî de viaţă nu are sens decît pentru că viaţa este, în mod originar, fericire. Suferinţa este o lipsă a fericirii şi e inexact să spui că fericirea e o absenţă a suferinţei. Fericirea nu e făcută dintr-o absenţă a lipsurilor cărora le denunţăm tirania şi caracterul impus, ci din satisfacerea tuturor nevoilor. Aceasta fiindcă privarea asociată nevoii nu este una oarecare, ci privarea existentă într-o fiinţă care cunoaşte surplusul fericirii, privarea într-o fiinţă

copleşită. Fericirea e desăvîrşire: ea se manifestă într-un suflet satisfăcut şi nu într-unul care şi-a extirpat nevoile, un suflet castrat. Şi fiindcă viaţa e fericire, ea este şi personală. Personalitatea persoanei, ipseitatea eului, mai mult decît o particularitate de atom sau de individ, este o particularitate a fericirii plăcerii. Plăcerea desăvîrşeşte separaţia atee: ea deformalizează noţiunea de separare, care nu e ruptură în abstract, ci existenta acasă a unui eu autohton. Sufletul nu e, ca la Platon „ceea ce poartă grijă de tot ceea ce e lipsit de suflete"[1]; el locuieşte, desigur, în ceva diferit de el, însă prin această locuire în „altul" (şi nu, potrivit logicii, prin opoziţie cu altul) sufletul îşi dobîndeşte identitatea.

4. Nevoia şi corporeitatea

Dacă plăcerea e freamătul însuşi al Aceluiaşi, ea nu este totuşi ignorare a altuia, ci exploatarea sa. Alteritatea acestui altul care e lumea este depăşită prin nevoia de care îşi aminteşte şi se aprinde plăcerea. Nevoia este prima mişcare a Aceluiaşi; desigur, nevoia este şi o dependenţă în raport cu altul, însă e o dependenţă prin timp, dependenţă care nu e o trădare instantanee a Aceluiaşi, ci o suspendare sau o amânare a dependenţei şi, astfel, o posibilitate, prin muncă şi economie, de a frînge chiar vîrful alterităţii de care depinde nevoia.

Platon, denunţînd ca iluzorii plăcerile care însoţesc satisfacţia nevoilor, a fixat noţiunea negativă a nevoii: ea ar fi un *minus, o* lipsă pe care ar umple-o satisfacerea. Esenţa nevoii ar fi vizibilă în nevoia de a te scărpina de rîie, în boală. Ar trebui oare să rămînem la o filosofie a nevoii care o surprinde în sărăcie? Sărăcia este unul dintre pericolele care pîndesc eliberarea omului de condiţia animală şi vegetală. Esenţa nevoii se găseşte în această ruptură, în ciuda acestui risc. A concepe nevoia ca pe o simplă privaţiune înseamnă a o surprinde în sînul unei societăţi dezorganizate, care nu-i lasă nici timp, nici conştiinţă. Esenţa nevoii o constituie distanţa intercalată între om şi lumea de care depinde. O fiinţă s-a detaşat de lumea din care, totuşi, se hrăneşte! Partea de fiinţă care s-a detaşat de acel tot în care se găseau rădăcinile sale dispune de fiinţa sa, iar raportul său cu lumea de aici înainte nu e decît nevoie. Ea se eliberează de întreaga greutate a lumii, de contactele imediate şi neîntrerupte. Ea e la distanţă. Această distanţă se poate converti în timp şi poate subordona o lume unei fiinţe eliberate, însă nevoiaşe. Există aici o ambiguitate

1. *Phaidros,* 246 b.

a cărei articulaţie este corpul însuşi. Nevoia animală s-a eliberat de dependenţa vegetală, însă această eliberare e dependenţă şi incertitudine. Nevoia unei fiare e inseparabilă de luptă si de teamă. Lumea exterioară de care s-a eliberat rămîne o ameninţare. Insă nevoia e, de asemenea, timpul muncii: relaţie cu un altul care îşi dă alteritatea. A-ţi fi frig, foame, sete, a fi gol, a-ţi căuta un adăpost - toate aceste dependenţe în raport cu lumea, devenite nevoi, smulg fiinţa instinctivă ameninţărilor anonime, pentru a constitui o fiinţă independentă de lume, adevărat subiect capabil de a-şi asigura satisfacerea nevoilor, recunoscute ca materiale, cu alte cuvinte susceptibile de satisfacere. Nevoile sînt în puterea mea, ele mă constituie ca Acelaşi, şi nu ca depinzînd de un Altul. Corpul meu nu e doar o modalitate pentru subiect de a cădea în sclavie, de a depinde de ceea ce nu este el, ci o manieră de a poseda şi a lucra, de a avea timp, de a surmonta alteritatea însăşi a celor din care trebuie să trăiesc. Corpul este posesia însăşi de sine prin care eul, eliberat de lume prin nevoie, ajunge să surmonteze precaritatea însăşi a acestei eliberări. Vom reveni mai tîrziu la aceasta.

Prin aceasta, recunoscîndu-şi nevoile ca nevoi materiale, cu alte cuvinte capabile de a fi satisfăcute, eul se poate întoarce spre ceea ce nu-i lipseşte. El distinge materialul de spiritual, se deschide Dorinţei. Totuşi, munca cere deja un discurs si, în consecinţă, înălţimea Altuia ireductibil la Acelaşi, prezenţa Celuilalt. Nu există religie naturală; egoismul uman iese deja din pura natură *prin corpul uman orientat de sus în jos, angajat în sensul înălţimii. El nu este iluzia empirică a acestei înălţimi, ci producerea ei ontologică şi mărturia ei de neşters.* Acel „eu pot" provine din această înălţime.

Să mai notăm diferenţa dintre nevoie şi Dorinţă, în nevoie, eu pot să muşc din real si să mă satur asimilîndu-1 pe altul, în Dorinţă, nici o muşcătură în fiinţă, nici un saţ, ci doar viitorul fără jaloane înaintea mea. Fiindcă timpul pe care-1 presupune nevoia îmi este acordat prin Dorinţă. Nevoia umană presupune deja Dorinţa. Nevoia are astfel timp să convertească acest *altul* în *acelaşi,* prin muncă. Eu exist ca şi corp, înălţat adică, organ care va putea să prindă şi, în consecinţă, să se plaseze în această lume de care depind, în faţa unor scopuri tehnic realizabile. Nimic nu e, aşadar, deja realizat, deja făcut, pentru un corp care munceşte - şi astfel, a fi un corp înseamnă a avea timp în mijlocul faptelor, a fi *eu* trăind în *altul.*

Revelaţie a distanţei, revelaţie ambiguă, fiindcă timpul, în acelaşi timp, distruge siguranţa fericirii instantanee si permite

depăşirea fragilităţii astfel descoperite. Relaţia cu Altul - care se înscrie în corp prin verticalitatea sa - este cea care face posibilă transformarea plăcerii în conştiinţă si muncă.

5. Afectivitatea ca ipseitate a Eului

întrevedem o posibilitate de a face inteligibilă unicitatea eului. Unicitatea Eului traduce separarea. Separarea prin excelenţă este singurătate şi plăcere — fericirea şi nefericirea sînt izolarea însăşi.

Eul ne este unic precum Turnul Eiffel sau Gioconda. Unicitatea eului nu constă doar în a se găsi într-un exemplar unic, ci în a exista fără a avea un gen, fără a fi individuaţia unui concept. Ipseitatea eului constă în a rămîne în afara distincţiei între individual şi general. Refuzul conceptului nu este o rezistenţă pe care o opune generalizării acel To5e TI, care se găseşte pe acelaşi plan ca şi conceptul, prin care conceptul se defineşte ca printr-un termen antitetic. Refuzul conceptului nu este în acest caz doar unul dintre aspectele fiinţei sale, ci întregul său conţinut - el este interioritate. Acest refuz al conceptului împinge fiinţa care îl refuză în dimensiunea interiorităţii. Ea este acasă. Eul este astfel modul în care, concret, se realizează ruptura totalităţii, care determină prezenţa celui absolut altul. El este singurătate prin excelenţă. Secretul eului garantează discreţia totalităţii.

Această structură, logic absurdă, a unicităţii, această nonparticipare la gen, este egoismul însuşi al fericirii. Fericirea, în relaţia sa cu „altul" hranei, îşi este suficientă; ea îşi este suficientă chiar *din cauza* acestei relaţii cu Altul - ea constă în a da satisfacţie nevoilor şi nu în a le suprima. Fericirea îşi este suficientă prin acel „a nu-şi fi suficient" al nevoii. Lipsa plăcerii pe care o denunţa Platon nu compromite clipa suficienţei. Opoziţia dintre efemer şi etern nu indică adevăratul sens al suficienţei. Aceasta este contracţia însăşi a ego-ului. Ea este o existenţă pentru sine, dar nu iniţial, în vederea propriei existenţe, nici ca o reprezentare de sine prin sine însuşi. Ea este pentru sine ca în expresia „fiecare pentru sine", pentru sine cum e pentru sine „un pîntec flămînd care nu are urechi", în stare să ucidă pentru o gură de pîine; pentru sine ca sătulul care nu crede flămîndului şi care îl abordează ca un filantrop pe sărman, specie străină. Suficienţa *plăcerii* ritmează egoismul sau ipseitatea Ego-ului şi a Aceluiaşi. Plăcerea e o retragere în sine, o involuţie. Ceea ce se numeşte stare afectivă nu prezintă monotonia cenuşie a unei stări, ci e o exaltare vibrantă în care şinele se ridică, într-adevăr, eul nu e *suportul*

plăcerii. Structura „intenţională" este aici cu totul diferită. Eul este contracţia însăşi a sentimentului, polul unei spirale căreia plăcerea îi descrie înşurubarea şi involuţia: mijlocul curbei face parte din curbă. Plăcerea se joacă tocmai ca „înşurubare", ca mişcare către sine. înţelegem acum care este sensul afirmaţiei de mai sus prin care spuneam că eul este o apologie — eul care vorbeşte pledează pentru fericirea constitutivă a propriului egoism, oricare ar fi transfigurările pe care acest egoism le va primi de la cuvînt.

Ruptura totalităţii care se realizează prin plăcerea singurătăţii - sau prin singurătatea plăcerii - este radicală. Cînd prezenţa critică a Celuilalt va pune în cauză acest egoism, ea nu va distruge totuşi singurătatea sa. Singurătatea se va recunoaşte în grija lui *a şti (savoir),* care se prezintă ca o problemă de origine (de ne-conceput într-o totalitate), căreia noţiunea de cauzalitate nu-i poate aduce nici o soluţie, tocmai fiindcă este vorba de unsme, de o fiinţă absolut izolată a cărei cauzalitate ar compromite izolarea încadrînd-o într-o serie. Doar noţiunea de creaţie va fi pe măsura unei asemenea întrebări, fiindcă ar respecta, în acelaşi timp, şi noutatea absolută a eului, şi legătura lui cu un principiu, punerea sa în cauză. Singurătatea subiectului se va recunoaşte şi în bună-tatea cu care sfîrşeşte apologia.

Ţîşnirea sinelui din plăcere, în care substanţialitatea eului este văzută nu ca subiect al verbului „a fi", ci ca fiind implicată în fericire - neţinînd de ontologie, ci de axiologie -, este exaltarea *fiinţării* pur şi simplu. Fiinţarea nu ar fi aşadar justiţiabilă de „comprehensiunea fiinţei" sau de ontologie. Devii subiect al fiinţei nu prin asumarea fiinţei, ci bucurîndu-te de fericire, prin interiorizarea plăcerii care e şi o exaltare, un „deasupra fiinţei". Fiinţarea e „autonomă" în raport cu fiinţa. Ea nu indică o participare la fiinţă, ci fericirea. Fiinţarea prin excelenţă este omul.

Eul identificat cu raţiunea - ca putere de tematizare şi de obiectivare — îşi pierde însăşi ipseitatea. A-ţi reprezenta e echivalent cu a te goli de propria substanţă subiectivă şi a insensibiliza plăcerea. Imaginînd această anestezie fără limite, Spinoza face să dispară separaţia. Insă bucuria acestei coincidenţe intelectuale şi libertatea acestei supuneri marchează o linie de clivaj în unitatea astfel dobîndită. Raţiunea face posibilă societatea umană, însă o societate ai cărei membri ar fi doar raţiuni ar dispărea ca societate. Despre ce ar vorbi o fiinţă în întregime raţională cu o altă fiinţă în întregime raţională? Raţiunea nu are plural, cum s-ar putea distinge mai multe raţiuni ? Cum ar fi posibilă domnia scopurilor *(fins)* kantiene dacă fiinţele raţionale care o compun

nu ar fi păstrat, ca principiu de individuaţie, exigenţa fericirii, salvată miraculos din naufragiul naturii sensibile? Eul, la Kant, se regăseşte în această nevoie de fericire.

A fi eu înseamnă a exista în asemenea fel încît să fii deja dincolo de fiinţă, în fericire. Pentru eu, a fi nu înseamnă a se opune, nici a-şi reprezenta ceva, nici a se servi de ceva, nici a aspira la ceva, ci a se bucura de ceva.

6. Eul plăcerii nu este nici biologic, nici sociologic

Individuaţia, prin fericire, individuează un „concept" ale cărui comprehensiune şi extensie coincid. Individuaţia conceptului prin identificarea de sine constituie conţinutul conceptului. Noţiunea de persoană separată - pe care am aproximat-o în descrierea plăcerii şi care se afirmă în independenţa fericirii - se distinge de noţiunea de persoană din filosofia vieţii sau a rasei, în exaltarea vieţii biologice, persoana apare ca produs al speciei sau al vieţii impersonale care recurge la individ pentru a-şi asigura triumful impersonal[1]. Unicitatea eului, statutul său de individ fără concept, ar dispărea în această participare la ceea ce îl depăşeşte.

Partea patetică a liberalismului, pe care într-un fel îl întîlnim, constă în a promova o persoană ca nereprezentînd nimic altceva, adică tocmai un sine. Astfel, multiplicitatea nu se poate produce decît dacă indivizii îşi păstrează secretul, dacă relaţia care îi adună într-o mulţime nu e vizibilă din afară, ci merge de la unul la altul. Dacă ea ar fi vizibilă din exterior, dacă punctul de vedere exterior s-ar deschide asupra realităţii ultime a multiplicităţii, aceasta din urmă ar forma o totalitate la care indivizii ar participa. Legătura dintre persoane nu ar fi ferit multiplicitatea de

Cf. de exemplu Kurt Schilling - „Einfuhrung in die Staats- und Rechtsphilosophie", în *Rechtswissenschaftliche Grundrisse,* herausgegeben von Otto Koellreuter, Junker und Dunhaupt Verlag, Berlin, 1939. Potrivit acestei cărţi, individualitatea şi socialitatea ar fi, tipic pentru filosofia rasistă, evenimente ale vieţii care ar preceda individul şi care 1-ar crea pentru a se adapta mai bine, pentru a putea trăi. Conceptul de „fericire", cu ceea ce evocă el mai individual, lipseşte în această filosofie. Precaritatea - *Not* — este ceea ce ameninţă viaţa. Statul nu e decît o organizare a acestei multiplicităţi pentru a face viaţa posibilă. Persoana - chiar aceea a şefului - rămîne pînă la capăt în serviciul vieţii şi al creării vieţii. Principiul propriu al personalităţii nu e niciodată scop.

adiţie. Pentru a menţine multiplicitatea, trebuie ca relaţia dintre mine şi Celălalt - atitudine a unei persoane faţă de alta - să fie mai puternică decît semnificaţia formală a conjuncţiei în care orice relaţie riscă să cadă. Această forţă mai mare se afirmă concret prin faptul că raportul dintre Mine şi Altul nu se lasă înglobat într-o reţea de relaţii vizibile de către un terţ. Dacă această legătură de la Mine la Altul s-ar lăsa surprinsă în întregime din exterior, s-ar suprima în privirea cuprinzătoare chiar multiplicitatea legată cu această legătură. Indivizii ar apărea ca participînd la totalitate: celălalt s-ar reduce la un al doilea exemplar al eului - amîndoi înglobaţi de către acelaşi concept. Pluralismul nu e o multiplicitate numerică. Pentru a se realiza un pluralism în sine, pe care logica formală nu ar putea să-l reflecteze, trebuie să se producă în profunzime mişcarea de la mine la un altul, o atitudine a unui eu către Celălalt (atitudine deja calificată drept dragoste sau ură, supunere sau poruncă, ucenicie sau iniţiere etc...), care nu ar fi o specie a relaţiei în general; ceea ce înseamnă că mişcarea de la mine la un altul nu ar putea să se ofere ca temă unei priviri obiective eliberate din această înfruntare a Altuia sau unei reflexii. Pluralismul presupune o alteritate radicală a altuia, pe care nu îl *concep* pur si simplu în raport cu mine însumi, ci pe care îl *înfrunt* pe baza egoismului meu. Alteritatea Celuilalt este în el şi nu în raport cu mine, ea se *revelează,* iar eu acced la ea de la mine însumi şi nu prin comparaţia dintre mine şi Altul. Acced la Alteritatea Celuilalt pe baza vecinătăţii noastre, şi nu prin părăsirea acestei relaţii şi prin reflectarea la termenii ei. Sexualitatea furnizează exemplul acestei relaţii, realizată înainte de a fi reflectată: celălalt sex este o alteritate purtată de către o fiinţă ca o esenţă, şi nu ca un revers al identităţii sale, însă ea nu ar putea afecta un eu nesexuat. Celălalt ca maestru poate să ne slujească de asemenea ca exemplu al unei alterităţi care nu este ca atare doar în *raport* cu mine, care, aparţinînd esenţei Altuia, nu este totuşi vizibilă decît de la un eu.

B. Plăcere şi reprezentare

Cele din care trăim şi care ne fac plăcere nu se confundă cu însăşi viaţa noastră. Mănînc pîine, ascult muzică, urmez cursul propriilor mele idei. îmi trăiesc viaţa, însă viaţa pe care o trăiesc şi faptul de a o trăi rămîn distincte. Chiar dacă e adevărat că însăşi această viaţă devine în mod continuu şi esenţial propriul său conţinut.

Se poate preciza acest raport? Plăcerea ca mod în care viaţa se raportează la propriile conţinuturi nu este oare o formă a intenţionalităţii, în sensul husserlian al acestui termen, într-o accepţiune foarte largă, ca fapt universal al existenţei umane ? Orice moment al vieţii (conştiente sau chiar inconştiente, aşa cum conştiinţa o bănuieşte) este în relaţie cu un *altul* faţă de chiar acest moment. Se cunoaşte ritmul în care această teză este expusă: orice percepţie este o percepţie a unui deja perceput, orice idee e o idee a unui *ideatum,* orice dorinţă e dorinţă a unui dorit, orice emoţie, emoţie a unui emoţionant; dar orice gînd obscur al fiinţei noastre se orientează, şi el, către *ceva.* Orice prezent în nuditatea sa temporală tinde către un viitor şi se întoarce către trecut sau reia acest trecut - este prospecţie si retrospecţie. Şi totuşi, de la prima expunere a intenţionalităţii, ca a unei teze filosofice, apărea privilegiul reprezentării. Teza potrivit căreia orice intenţionalitate este fie o reprezentare, fie fondată pe o reprezentare domină *Logische Untersuchungen* şi revine ca o obsesie în întreaga operă ulterioară a lui Husserl. Care e raportul dintre intenţionalitatea teoretică a actului obiectivant, cum o numeşte Husserl, şi plăcere ?

1. Reprezentare şi constituire

Pentru a răspunde la această întrebare, vom încerca să urmărim mişcarea proprie a intenţionalităţii obiectivante.

Această intenţionalitate este un moment necesar al evenimentului separării în sine, pe care îl vom descrie în această secţiune şi care se articulează pe baza plăcerii în locuinţă şi în

posesie[1]. Posibilitatea reprezentării şi tentaţia idealismului care decurge de aici beneficiază deja neîndoios de relaţia metafizică şi de raportul cu cel absolut Altul, însă atestă separarea în sînul acestei transcendenţe (fără, totuşi, a se reduce la un ecou al acestei transcendenţe). O vom descrie detaşînd-o de izvoarele sale. Luată în sine, într-un anumit fel dezrădăcinată - reprezentarea pare să se orienteze într-un sens opus celui al plăcerii şi ne va permite să arătăm, prin opoziţie, desenul „intenţional" al plăcerii şi al sensibilităţii (deşi reprezentarea e constituită din plăcere si îi repetă evenimentul care e separare).

Teza husserliană asupra primatului actului obiectivant - unde s-a remarcat ataşamentul excesiv al lui Husserl pentru conştiinţa teoretică şi care a slujit drept pretext tuturor celor care 1-au acuzat de intelectualism - ca şi cum aceasta ar putea fi o acuzaţie - conduce la filosofia transcendentală, la afirmaţia - atît de surprinzătoare după temele realiste pe care părea să le abordeze ideea intenţionalităţii - că obiectul conştiinţei, distinct de conştiinţă, este aproape un produs al conştiinţei ca „sens" acordat de ea, ca rezultat al acelei *Sinngebung.* Obiectul reprezentării se distinge de actul reprezentării - este afirmaţia fundamentală şi cea mai fecundă a fenomenologiei husserliene, căreia unii se înghesuie să-i dea un sens realist, însă teoria imaginilor mentale, confuzia între actul şi obiectul conştiinţei pe care ea o denunţă se bazează doar pe o falsă descriere a conştiinţei, inspirată de prejudecăţile unui atomism psihologic? într-un anume sens, obiectul reprezentării este chiar interior gîndirii: el cade, în ciuda independenţei sale, sub puterea gîndirii. Nu facem aluzie la ambiguitatea berkeleyană dintre cel care simte *(sentant)* şi ceea ce este simţit *(senti)* în sînul senzaţiei şi nu limităm reflexia noastră la obiectele zise sensibile. Este vorba, dimpotrivă, de ceea ce, potrivit terminologiei carteziene, devine idee clară şi distinctă, în claritate, obiectul, într-o primă abordare exterior, *se dă,* adică se abandonează celui care-1 întîlneşte ca şi cum ar fi în întregime determinat de către el. în claritate, fiinţa exterioară se prezintă ca operă a gîndirii care îl primeşte. Inteligibilitatea, caracterizată prin claritate, este o adecvare totală a gînditorului la gîndit, în sensul foarte precis al unui control exercitat de către gînditor asupra celui gîndit, în care dispare în obiect rezistenţa sa de fiinţă exterioară. Acest control e total şi, într-un fel, creator; el se împlineşte ca o acordare de sens: obiectul reprezentării se reduce la nişte noeme. Inteligibilul este chiar ceea ce se reduce în întregime la noeme şi ale cărui raporturi cu inteligenţa se reduc la cele pe care

1. Vezi mai jos, pp. 102 *sqq.*

le instaurează lumina, în inteligibilitatea reprezentării se şterge distincţia între eu şi obiect — între interior şi exterior. Ideea clară şi distinctă a lui Descartes se manifestă ca adevărată şi ca integral imanentă gîhdirii: în întregime prezentă, fără nimic clandestin, a cărei noutate însăşi este lipsită de mister. Inteligibilitatea şi reprezentarea sînt noţiuni echivalente: o exterioritate abandonîndu-şi gîndirii, în claritate şi fără impudoare, întreaga sa fiinţă, adică în întregime prezentă fără ca, de drept, nimic să nu şocheze gîndirea, fără ca gîndirea să se simtă vreodată indiscretă. Claritatea este dispariţia a ceea ce ar putea şoca. Inteligibilitatea, faptul însuşi al reprezentării, este posibilitatea pentru Altul de a se determina prin Acelaşi, fără a-1 determina pe Acelaşi, fără a introduce vreo alteritate în el, exerciţiu liber al Aceluiaşi. Dispariţie, în Acelaşi, a eului opus non-eului.

Reprezentarea ocupă astfel, în lucrarea intenţionalităţii, locul unui eveniment privilegiat. Relaţia intenţională a reprezentării se distinge de orice relaţie - cauzalitate mecanică sau raport analitic sau sintetic al formalismului logic, de orice altă intenţionalitate în afară de cea reprezentativă — prin aceasta: Acelaşi este, aici, în relaţie cu Altul, însă în aşa fel încît Altul nu-1 determină niciodată pe Acelaşi, încît întotdeauna Acelaşi este cel care-1 determină pe Altul. Sigur, reprezentarea e un loc al adevărului: mişcarea proprie a adevărului constă în aceea că obiectul se prezintă gînditorului, îl determină, însă îl determină fără a-1 atinge, fără a apăsa asupra lui; în aşa fel că gînditorul care se pliază gînditului se pliază „de bună voie", ca şi cum obiectul, pînă şi în surprizele pe care le rezervă cunoaşterii, ar fi fost anticipat de către subiect.

în vreme ce orice activitate, într-un fel sau altul, se luminează printr-o reprezentare, avansează adică pe un teren deja familiar, reprezentarea este o mişcare care pleacă de la Acelaşi fără ca nici un luminător să-1 preceadă. „Sufletul este ceva divinatoriu", conform expresiei lui Platon. Există o libertate absolută, creatoare, anterioară aventuroasei întreprinderi a mîinii[1] care riscă lansîndu-se înspre scopul căutat, fiindcă, pentru ea, viziunea acestui scop şi-a croit o trecătoare, s-a proiectat deja. Reprezentarea este chiar acest proiect, ca o invenţie a scopului care se va oferi, ca şi cum ar fi cucerit a *priori,* actelor încă ezitante. „Actul" reprezentării nu descoperă, la propriu vorbind, nimic înaintea lui.

Reprezentarea e spontaneitate pură, deşi situată înaintea oricărei activităţi, în aşa fel încît exterioritatea obiectului reprezentat

1. Cf. mai jos, p. 103.

apare reflexiei ca sensul pe care subiectul reprezentant îl acordă obiectului, reductibil el însuşi la o lucrare a gîndirii.

Desigur, eul care gîndeşte suma unghiurilor unui triunghi este şi el determinat de acest obiect. El este cel care gîndeşte această sumă, şi nu cel care gîndeşte greutatea atomică. El e determinat de faptul de a fi trecut prin gîndirea sumei unghiurilor, fie că-şi aminteşte, fie că a uitat. Este ceea ce i se va evidenția istoricului, pentru care eul care îşi reprezintă ceva este deja un reprezentat, în chiar momentul reprezentării, eul nu este *marcat* de către trecut, ci îl *utilizează* ca pe un element reprezentat şi obiectiv. Iluzie ? Ignorare a propriilor implicații ? Reprezentarea este forța unei astfel de iluzii şi a unor astfel de uitări. Reprezentarea e prezent pur. Poziția unui prezent pur, fără legătură, chiar tangențială, cu timpul, este miracolul reprezentării. Vid al timpului care se interpretează ca eternitate. Şi, desigur, eul care-si conduce gîndurile *devine* (sau mai exact îmbătrîneşte) în timpul în care se desfăşoară gîndurile sale succesive prin care el gîndeşte în prezent, însă această devenire în timp nu apare în planul reprezentării: reprezentarea nu comportă nici o pasivitate. Acelaşi, raportîndu-se la Altul, refuză ceea ce este exterior propriei sale clipe, propriei sale identități, pentru a regăsi în această clipă care nu ține de nimic - pură gratuitate - tot ceea ce a fost refuzat, ca „sens acordat", ca noemă. Prima sa mişcare e negativă: ea constă în a regăsi în sine şi a epuiza sensul unei exteriorități, convertibilă în noeme. Aceasta este mişcarea acelei *£no%T* husserliene, caracteristică, strict vorbind, reprezentării. Chiar posibilitatea sa defineşte reprezentarea.

Faptul că, în reprezentare, Acelaşi îl defineşte pe Altul fără a fi determinat de către el îndreptăţeşte concepția kantiană a unității apercepției transcendentale care rămîne formă vidă în sînul operațiunii sale sintetice. Departe de noi gîndul de a pleca de la reprezentare ca de la o condiție non-condiționată! Reprezentarea e *legată* de o „intenționalitate" cu totul alta, de care vom încerca să ne apropiem în această analiză. Iar lucrarea sa miraculoasă de constituire este posibilă mai ales în reflexie. Iar aceasta fiindcă am analizat reprezentarea „dezrădăcinată". Felul în care reprezentarea e legată de o intenționalitate „cu totul alta" este diferit de acela prin care obiectul e legat de subiect sau subiectul de istorie.

Libertatea totală a Aceluiaşi în reprezentare are o condiție pozitivă în Altul care nu e un reprezentat, ci Celălalt. Să reținem pentru moment că structura reprezentării ca determinare non-reciprocă a Altuia de către Acelaşi este tocmai faptul, pentru

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

Acelaşi, de a fi prezent, iar pentru Altul, de a-i fi prezent Aceluiaşi, îl numim Acelaşi fiindcă în reprezentare eul îşi pierde tocmai opoziţia faţă de obiectul său; ea se şterge pentru a lăsa să se ivească identitatea eului în ciuda multiplicităţii obiectelor sale, adică tocmai caracterul inalterabil al eului. A rămîne acelaşi înseamnă a-si reprezenta. Acel „eu gîndesc" este pulsaţia gîndirii raţionale. Identitatea Aceluiaşi inalterat şi inalterabil în raporturile sale cu Altul este chiar eul reprezentării. Subiectul care gîndeşte prin reprezentare este un subiect care îşi ascultă gîndirea: gîndirea se gîndeşte într-un element analog sunetului, şi nu luminii. Propria sa spontaneitate e aproape o surpriză pentru subiect, ca şi cum eul ar surprinde ceea ce s-ar produce în ciuda deplinului său control asupra eului. Această *genialitate* este însăşi structura reprezentării; întoarcere în gîndirea prezentă la trecutul gîndirii, înălţare a acestui trecut la prezent; depăşire a acestui trecut şi a acestui prezent, precum în amintirea platoniciană în care subiectul se ridică la eternitate. Eul particular se confundă cu Acelaşi, coincide cu „demonul" care îi vorbeşte în gînd şi care e gîndirea universală. Eul reprezentării este trecerea naturală de la particular la universal. Gîndirea universală este o gîndire la prima persoană. De aceea constituirea, care, pentru idealism, reface universul plecînd de la subiect, nu este libertatea unui eu care supravieţuieşte acestei constituiri, rămînînd liber şi cumva deasupra legilor pe care el însuşi le va fi constituit. Eul care constituie se dizolvă în opera pe care o cuprinde şi intră în eternitate. Creaţia idealistă este reprezentarea.

însă toate acestea nu sînt adevărate decît în legătură cu eul reprezentării - detaşat de condiţiile din care îşi extrage naşterea latentă. Iar plăcerea, despărţită şi ea de condiţiile concrete, prezintă o structură cu totul diferită. O vom arăta într-o clipă. Să notăm pentru moment corelaţia esenţială între inteligibilitate şi reprezentare. A fi inteligibil înseamnă a fi reprezentat şi, chiar prin aceasta, a fi a *priori.* A reduce realitatea la conţinutul său gîndit înseamnă a o reduce la Acelaşi. Gîndirea gînditoare este locul unde se împacă, fără contradicţie, o identitate totală şi o realitate care ar trebui s-o nege. Realitatea cea mai copleşitoare, privită ca obiect al unei gîndiri, se zămisleşte în spontaneitatea gratuită a unei gîndiri care o gîndeşte. Orice anterioritate a datului se reduce la instantaneitatea gîndirii şi, simultană cu ea, se iveşte în prezent. Prin aceasta, ea capătă sens. A reprezenta nu înseamnă doar a face „din nou" prezent, ci şi a readuce la prezent chiar percepţia actuală care se scurge. A reprezenta nu înseamnă a readuce un fapt trecut la o imagine actuală, ci a readuce la

instantaneitatea unei gîndiri tot ceea ce pare independent de ea. Prin aceasta, reprezentarea este constituantă. Valoarea metodei transcendentale şi partea sa de adevăr etern se bazează pe posibilitatea universală de reducere a reprezentatului la sensul său, a fiinţării la noemă, pe posibilitatea şi mai surprinzătoare de a reduce la noemă fiinţa însăşi a fiinţării.

2. Plăcere şi hrană

Intenţionalitatea plăcerii poate să fie descrisă prin opoziţie cu intenţionalitatea reprezentării. Ea constă în a ţine la exterioritatea pe care o suspendă metoda transcendentală inclusă în reprezentare. A ţine la exterioritate nu este echivalent doar cu a afirma lumea - ci şi cu a se instala în lume în mod corporal. Corpul, după cum am văzut, este elevaţie, însă şi toată greutatea poziţiei. Corpul nud şi mizer identifică *centrul* lumii pe care o percepe însă *condiţionat* de propria sa reprezentare a lumii, este prin aceasta cumva smuls centrului din care provenea - asemenea unui izvor ţîşnind din stîncă şi luînd cu el şi stînca. Corpul mizer şi gol nu este un lucru între lucruri pe care să-1 „constitui" sau pe care îl văd în Dumnezeu în relaţie cu o gîndire ; nici instrumentul unei gîndiri gestuale a cărei teorie ar marca doar o limită. Corpul gol şi mizer este însăşi întoarcerea, ireductibilă la o gîndire, de la reprezentare la viaţă, de la subiectivitatea care reprezintă la viaţa care e suţinută de aceste reprezentări si care *trăieşte din ele*; mizeria sa — nevoile sale — afirmă „exterioritatea" ca nonconstituită, înaintea oricărei afirmaţii.

A te îndoi că forma care se profilează la orizont sau în penumbră există, a impune unei bucăţi de fier cutare formă pentru a face din ea un cuţit, a învinge un obstacol sau a anihila un duşman: a te îndoi, a munci, a distruge, a ucide, aceste acte negatoare asumă exterioritatea obiectivă în loc de a o constitui. A asuma exterioritatea înseamnă a intra cu ea într-o relaţie în care Acelaşi îl determină pe altul, fiind în acelaşi timp determinat de el. însă felul în care e determinat nu ne readuce doar la reciprocitatea desemnată de a treia categorie kantiană a relaţiei. Felul în care Acelaşi e determinat de altul şi care trasează planul pe care se plasează actele negatoare înseşi este chiar *felul* desemnat mai sus de *„a.* trăi din...". El se împlineşte prin corp, a cărui esenţă este de a *împlini* poziţia mea pe pămînt, adică de a-mi da, dacă putem spune astfel, o vedere deja susţinută de însăşi imaginea pe care o văd. A se plasa în mod corporal înseamnă a atinge un pămînt,

însă în asemenea fel încît tuşeul să fie deja condiţionat de către poziţie, încît piciorul să se instaleze într-un real pe care această acţiune îl trasează sau constituie, ca şi cum un pictor ar realiza că începe să coboare din tabloul pe care e pe cale să-1 picteze.

Reprezentarea constă în posibilitatea de a da seama de obiect, ca şi cum ar fi constituit de o gîndire, ca si cum ar fi noemă. Iar aceasta reduce lumea la clipa necondiţionată a gîndirii. Procesul de constituire care se produce pretutindeni unde există reprezentare se inversează în „a trăi din...". Cele din care trăiesc nu sînt viaţa mea ca şi reprezentatul care e interior reprezentării în eternitatea Aceluiaşi sau în prezentul necondiţionat al cogitaţiei. Dacă s-ar mai putea vorbi aici de constituire, ar trebui spus că cel constituit, redus la sensul său, îşi depăşeşte aici propriul sens, devenind în sînul constituirii condiţia constituantului sau mai exact hrana constituantului. Această abundenţă de sens poate să fie fixată prin termenul de „alimentaţie". Surplusul de sens nu este, la rîndul său, un sens, doar că gîndit ca o condiţie - fiindcă aceasta ar reduce alimentul la un corelativ reprezentat. Alimentul condiţionează însăşi gîndirea care 1-ar gîndi ca o condiţie. Nu e vorba de faptul că această condiţionare s-ar constata doar *a posteriori:* originalitatea situaţiei provine din aceea că această condiţionare se produce în sînul raportului dintre reprezentant şi reprezentat, dintre constituant şi constituit - raport evidenţiabil în orice fapt de conştiinţă. A mînca, de exemplu, nu se reduce la chimia alimentaţiei. Dar nici la ansamblul senzaţiilor gustative, olfactive, cinetice si altele care ar constitui conştiinţa lui a mînca. Această muşcătură din lucruri pe care, prin excelenţă, o comportă actul de a mînca măsoară surplusul de realitate a alimentului în raport cu orice realitate reprezentată, surplus care nu e cantitativ, ci felul în care eul, început absolut, se găseşte suspendat de non-eu. Corporeitatea fiinţei vii şi precaritatea sa de corp nud şi flămînd este desăvîrsirea acestor structuri — descrise în termeni abstracţi ca afirmare â exteriorităţii, afirmaţie totuşi neteoretică şi ca o poziţie pe pămînt, neidentică totuşi cu poziţia unei mase pe o alta. Fireşte, în satisfacerea nevoii, străinătatea lumii care mă fondează îşi pierde alteritatea: în saţietate, realul din care muşcăm se asimilează, puterile care erau în altul devin puterile *mele,* devin eu (şi orice satisfacere a nevoii este într-un fel hrănire). Prin activitate şi posesie, alteritatea hranei intră în Acelaşi. Şi totuşi, relaţia este aici funciarmente diferită de genialitatea reprezentării, despre care am vorbit mai sus. Aici, relaţia se răstoarnă, ca şi cum gîndirii constituante ar începe să-i placă propriul joc liber, ca şi cum libertatea ca început prezent absolut

şi-ar găsi o condiţie în propriul produs, ca şi cum acest produs nu şi-ar primi sensul de la o conştiinţă care dă sens fiinţei. Corpul este o permanentă contestare a privilegiului atribuit conştiinţei de a „da sens" la orice. El trăieşte ca această contestare. Lumea în care trăiesc nu e doar un vizavi sau un contemporan al gîndirii şi libertăţii ei constituante, ci condiţionare şi anterioritate. Lumea pe care o constitui mă hrăneşte şi mă scaldă. Ea e aliment si „mediu". Intenţionalitatea vizînd exteriorul îşi schimbă sensul în chiar această vizare, devenind interioară exteriorităţii pe care o constituie, ea vine, într-un anume fel, din chiar punctul unde se duce, recunoscîndu-se ca trecut în propriul ei viitor, ea trăieşte din ceea ce gîndeşte.

Dacă intenţionalitatea lui „a trăi din...", care este strict vorbind plăcerea, nu este constituantă, nefiind aşadar decît un conţinut insesizabil, de neconceput, de inconvertibil în sens de gîndire, ireductibil la prezent şi în consecinţă ireprezentabil, atunci ea ar compromite universalitatea reprezentării si a metodei transcendentale. Mişcarea însăşi a constituirii se inverteşte. Nu întîlnirea cu iraţionalul opreşte jocul constituirii, jocul însuşi îşi schimbă sensul. Corpul mizer si nud este însăşi această modificare de sens. Aici se manifestă profunda intuiţie a lui Descartes cînd refuză datelor sensibile rangul de idei clare şi distincte, le raportează la corp şi le plasează în categoria utilului. Aici se manifestă superioritatea sa faţă de fenomenologia husserliană, care nu pune nici o limită noematizării. O mişcare radical diferită a gîndirii se manifestă atunci cînd constituirea prin gîndire îşi găseşte o condiţie în ceea ce, în mod liber, a primit sau a refuzat, cînd reprezentatul se transformă în trecut fără să fi trecut prin *prezentul* reprezentării, ca un trecut absolut al cărui sens nu e acordat de memorie.

Lumea din care trăiesc nu se constituie doar într-un al doilea timp, după ce reprezentarea va fi întins înaintea noastră pînza de fundal a unei realităţi doar date şi după ce intenţii „axiologice" vor fi acordat lumii o valoare care să o facă aptă locuirii. „Revirimentul" constituitului în condiţie se realizează îndată ce deschid ochii: nu deschid ochii decît bucurîndu-mă deja de spectacol. Obiectivarea, pornind într-un fel din centrul fiinţei gînditoare, manifestă îndată după contactul cu pămîntul o excentricitate. Ceea ce subiectul conţine ca reprezentat este si ceea ce susţine si hrăneşte activitatea sa de subiect. Reprezentatul, prezentul este *fapt,* este deja trecut.

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

3. Elementul şi lucrurile, ustensilele

Prin ce însă rezistă lumea plăcerii unei descrieri care ar tinde să o prezinte ca pe un corelativ al reprezentării ? Această răsturnare universal posibilă şi din care se hrăneşte idealismul filosofic, a ceea ce este trăit în ceea ce este cunoscut, ar eşua în cazul plăcerii ? în ce privinţă locuirea omului în lumea care îi face plăcere rămîne ireductibilă şi anterioară faţă de cunoaşterea acestei lumi ? De ce să enunţăm interioritatea omului în lumea care îl condiţionează - care îl susţine şi îl conţine ? Acestea nu sînt oare echivalente cu afirmarea exteriorităţii lucrurilor în raport cu omul ?

Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie să analizăm mai de aproape felul în care ne vin lucrurile care ne fac plăcere. Plăcerea nu le atinge în calitate de lucruri. Lucrurile vin la reprezentare plecînd de la un fundal din care emerg şi spre care se întorc în plăcerea pe care ne-o pot pricinui. Lucrurile, în plăcere, nu se deteriorează în finalitatea tehnică ce le organizează în sistem. Ele se precizează într-un mediu din care sînt luate. Ele se găsesc într-un spaţiu, în aer, pe pămînt, pe stradă, pe drum. Mediu care rămîne esenţial lucrurilor, chiar cînd ele se referă la *proprietate,* căreia îi vom arăta profilul mai încolo şi care constituie lucrurile ca lucruri. Acest mediu nu se reduce la un sistem de referinţe operaţionale şi nu echivalează cu totalitatea acestui sistem, nici cu o totalitate în care privirea sau mîna ar avea posibilitatea să aleagă, virtualitate a lucrurilor actualizată mereu de alegere. Mediul are o consistenţă proprie. Lucrurile se referă la posesie, pot fi luate, sînt *mobile;* mediul de la care îmi vin e pămînt fără moştenitori, ţarină comună, non-posedabil, al nimănui în mod esenţial: pămîntul, marea, lumina, oraşul. Orice relaţie sau posesie se găseşte în sînul non-posedabilului care învăluie sau conţine fără a putea fi conţinut sau învăluit. II numim elementalul.

Navigatorul care utilizează marea şi vîntul domină aceste elemente, însă nu le transformă totuşi în lucruri. Ele păstrează indeterminarea elementelor, în ciuda preciziei legilor care le guvernează, care pot fi cunoscute şi predate la şcoală. Elementul nu are forme care să-1 conţină. Conţinut fără formă. Sau, mai degrabă, el nu are decît o faţă: suprafaţa mării şi a cîmpului, tăişul vîntului, mediul pe care această faţă se desenează nu se compun din lucruri. El se desfăşoară în propria sa dimensiune — profunzimea, inconvertibilă în lărgimea sau lungimea care subîntind faţa elementului. Desigur, nici lucrurile nu se oferă decît printr-o faţetă unică; însă le putem înconjura, iar reversul e

echivalent cu faţa. Toate punctele de vedere sînt echivalente. Profunzimea elementului îl prelungeşte şi îl face să se piardă în pămînt şi în cer. „Nimic nu se sfîrşeşte, nimic nu începe."

De fapt, elementul nu are nici o faţă. Nu poate fi abordat. Relaţia adecvată esenţei sale îl dezvăluie ca mediu: te scalzi în el. Faţă de element sînt întotdeauna interior. Omul nu a învins elementele decît depăşind această interioritate fără ieşire prin domiciliul pe care îl oferă o extrateritorialitate. El se instalează în elementalul apropriat deja printr-o parte: un cîmp cultivat de mine, marea în care pescuiesc si unde îmi ancorez vasele, pădurea de unde tai lemne, iar toate aceste acte, toată această activitate se referă la domiciliu. Omul plonjează în elemental plecînd de la domiciliu, apropriere primă despre care vom vorbi mai încolo. El este *interior* faţă de ceea ce posedă, în aşa fel încît putem spune că domiciliul, condiţie a oricărei forme de proprietate, face şi viaţa interioară posibilă. Eul este în acest fel acasă *(chez soi).* Prin casă relaţia noastră cu spaţiul ca distanţă şi ca întindere se substituie simplei „băi în element", însă relaţia adecvată cu elementul este tocmai faptul de a se scălda. Interioritatea imersiunii nu se converteşte în exterioritate. Calitatea pură a elementului nu se ataşează unei substanţe care 1-ar susţine. A te scălda în element înseamnă a fi într-o lume inversată, iar aici reversul nu e echivalent cu faţa. Lucrul ni se oferă prin faţa sa, ca o solicitare venind de la substanţialitatea sa, de la o soliditate (deja suspendată prin posesie). Putem fără îndoială să ne reprezentăm lichidul sau gazosul ca o multiplicitate de solide, însă vom face abstracţie de prezenţa noastră în sînul elementului. Lichidul îşi manifestă lichiditatea, calităţile sale fără susţinere, adjectivele sale lipsite de substantiv, le manifestă aşadar faţă de imersiunea celui care se scaldă. Elementul ne oferă într-un fel reversul realităţii, fără origine într-o fiinţă, deşi ni se oferă în familiaritatea plăcerii, ca si cum ne-am menţine în pîntecele fiinţei. De aceea putem spune că elementul vine spre noi de nicăieri. Faţa pe care ne-o oferă nu determină un obiect, rămîne în întregime anonimă. Nu e decît nişte vînt, pămînt, mare, cer, aer. Indeterminare care, aici, nu e echivalentă cu infinitul depăşindu-şi limitele. Elementul precedă distincţia dintre finit si infinit. Nu e vorba de *ceva,* de o fiinţare manifestîndu-se refractară la o determinare calitativă, în element calitatea se manifestă ca nedeterminînd nimic.

De aceea, gîndirea nu fixează elementul ca pe un obiect. Elementul se menţine, calitate pură, în afara distincţiei finitului de infinit. Chestiunea de a şti care este „cealaltă faţă" a ceea ce ne oferă o singură faţă nu apare în relaţia întreţinută cu elementul.

Cerul, pămîntul, marea, vîntul își sînt suficiente. Elementul astupă, într-un anumit fel, infinitul în raport cu care ar fi trebuit să fie gîndit și în legătură cu care îl situează, de fapt, gîndirea științifică, gîndire care a primit de altundeva ideea infinitului. Elementul ne separă de infinit.

Orice obiect se propune plăcerii - categorie universală a empiriei - chiar dacă apuc un obiect-ustensilă, dacă îl mînuiesc precum pe un *Zeug*. Mînuirea și utilizarea ustensilelor, recursul la întreaga panoplie instrumentală a unei vieți — fie că servește la fabricarea altor ustensile sau la a face lucrurile accesibile - se încheie în plăcere. Ca material sau panoplie, obiectele de uz curent se subordonează plăcerii, bricheta - țigaretei pe care o fumez, furculița - hranei, cupa - buzelor. Lucrurile se referă la plăcerea mea. Este constatarea cea mai banală cu putință și pe care analizele lui *Zeughaftigkeit* nu mai reușesc să o șteargă, însăși posesia și toate relațiile cu noțiunile abstracte se invertesc în plăcere. Cavalerul avar al lui Pușkin se bucură să posede posesia lumii.

Relație ultimă cu plenitudinea substanțială a ființei, cu materialitatea sa - plăcerea cuprinde toate relațiile cu lucrurile. Structura lui *Zeug* ca *Zeug* și sistemul de referință în care el se plasează se manifestă desigur ca ireductibile la viziune în mînuirea grijulie, însă nu cuprind substanțialitatea obiectelor, întotdeauna în plus. De altfel, mobila, casa, alimentul, haina nu sînt niște *Zeuge* în sensul propriu al termenului: haina servește la protejarea corpului sau la împodobire, casa la a-1 adăposti, alimentul la a-1 hrăni, însă ne bucurăm sau suferim pentru ele, sînt niște scopuri. Chiar și ustensilele care sînt „în vederea..." devin obiecte ale plăcerii. Plăcerea unui lucru, fie și ustensilă, nu constă doar în a aduce acest obiect la uzul pentru care e fabricat - pana la scriere, ciocanul la cuiul de bătut -, ci si în a te chinui sau a te bucura în acest exercițiu. Lucrurile care nu sînt ustensile - bucata de pîine, focul din cămin, țigareta - se oferă plăcerii, însă această plăcere însoțește orice utilizare a lucrurilor, chiar atunci cînd e vorba de o întreprindere complexă și cînd doar finalitatea lucrului absoarbe căutarea. Utilizarea unui lucru „în vederea...", această referință la tot, rămîne la nivelul atributelor sale. îți poți iubi meseria, îți pot face plăcere gesturile materiale și lucrurile care-ți permit să le îndeplinești. Blestemul muncii poate fi transformat în sport. Activitatea nu-și extrage sensul si valoarea dintr-un scop ultim si unic, ca și cum lumea ar forma un sistem de referințe utile al cărui capăt privește însăși existența noastră. Lumea răspunde unui ansamblu de finalități autonome care se ignoră.

A te bucura fără utilitate, în pierdere, gratuit, fără a trimite la nimic altceva, doar cheltuind - iată umanul, îngrămădire nesistematică de preocupări şi de gusturi, la distanţă egală de sistemul raţiunii în care întîlnirea cu Celălalt deschide infinitul sistemului instinctului, anterior fiinţei separate, anterior fiinţei cu adevărat născute, separată de cauza sa, natură.

Se va spune că această îngrămădire are drept condiţie apercepţia utilităţii, reductibilă la grija pentru existenţă? Dar grija hranei nu e legată de o grijă pentru existenţă. Inversarea instinctelor de nutriţie care şi-au pierdut finalitatea biologică marchează dezinteresarea însăşi a omului. Suspendarea sau absenţa finalităţii ultime are o parte pozitivă, bucuria dezinteresată a jocului. A trăi înseamnă a te juca în ciuda finalităţii şi a tensiunii instinctului; a trăi din ceva fără ca acest ceva să aibă sensul unui scop sau al unui mijloc ontologic, simplu joc sau plăcere a vieţii. Lipsă de griji în privinţa existenţei care are un sens pozitiv. Ea constă în a muşca cu voluptate din hrana lumii, a aprecia lumea ca opulenţă, a face să explodeze esenţa ei elementală. în plăcere, lucrurile se întorc la calităţile lor elementale. Plăcerea, sensibilitatea căreia ea îi dezvoltă esenţa, se produce ca o posibilitate de a fi ignorînd transformarea posibilă a foamei în grijă de conservare, în aceasta constă adevărul permanent al moralei hedoniste: nu a căuta, dincolo de satisfacerea unei nevoi, o ordine în raport cu care satisfacţia ar dobîndi o valoare, ci a fixa drept termen satisfacţia însăşi, care e chiar sensul plăcerii. Nevoia de hrană nu are ca scop existenţa, ci hrana. Biologia ne învaţă prelungirea hranei pînă la existenţă — nevoia e însă naivă, în plăcere sînt doar pentru mine, în mod absolut. Egoist fără nici o referinţă la celălalt - sînt singur fără singurătate, în mod inocent egoist şi singur. Nu împotriva altora, nu „în ce mă priveşte" - ci în întregime surd la celălalt, în afara oricărei comunicări şi al oricărui refuz de a comunica - fără urechi precum un pîntece flămînd.

Lumea ca ansamblu de ustensile formînd un sistem si suspendată în grija unei existenţe angoasate de fiinţa sa, interpretată ca onto-logie, atestă activitatea, locuirea, casa şi economia; şi, în plus, o asemenea organizare a activităţii încît „hrana" primeşte valoarea de carburant în maşinăria economică. Este curios să constaţi că Heidegger nu ia în considerare relaţia de plăcere. Ustensila a mascat în întregime uzul şi ajungerea la termen - satisfacţia. La Heidegger, Dasezn-ului nu-i este niciodată foame. Hrana nu poate fi interpretată ca ustensilă decît într-o lume a exploatării.

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

4. Sensibilitatea

A defini însă elementul ca o calitate lipsită de substanţă nu e echivalent cu a admite existenţa unei „gîndiri" mutilate sau încă gîngave, corelative unor astfel de fenomene. A-fi-în-element eliberează, desigur, fiinţa de participarea oarbă şi surdă la un tot, însă diferă de o gîndire care se îndreaptă către în afară. Dimpotrivă, aici mişcarea vine neîncetat înspre mine, ca valul care acoperă, şi înghite, şi îneacă. Mişcare neîncetată de aflux fără odihnă, contact global fără fisură şi fără vreun gol de unde ar putea porni mişcarea reflectată a unei gîndiri. A fi în, a fi în interiorul... Situaţia nu se reduce la o reprezentare, nici măcar la o reprezentare gîngavă. E vorba de sensibilitate, care *e modul* plăcerii. Cînd sensibilitatea e interpretată ca reprezentare sau ca gîndire mutilată, sîntem obligaţi să invocăm finitudinea gîndirii noastre pentru a da seama de aceste gînduri „obscure". Sensibilitatea pe care o descriem plecînd de la plăcerea elementului nu aparţine ordinii gîndirii, ci celei a sentimentului, adică a afectivităţii în care freamătă egoismul eului. Calităţile sensibile nu sînt cunoscute, ele sînt trăite: verdele acestor frunze, roşul acestui apus. Obiectele mă *mulţumesc* în finitudinea lor, fără a-mi apărea pe un fundal de infinit. Finitul fără infinit nu este posibil decît sub chipul mulţumirii. Finitul ca mulţumire e sensibilitatea. Sensibilitatea nu constituie lumea, fiindcă lumea numită sensibilă nu are drept funcţie aceea de a constitui o reprezentare, ci constituie mulţumirea însăşi a existenţei, pentru că insuficienţa ei raţională nici măcar nu apare în plăcerea pe care ea mi-o procură. A simţi înseamnă a fi înăuntru, fără ca acest caracter condiţionat - şi, în consecinţă, inconsistent în sine - al ambianţei care nelinişteşte gîndirea raţională să fie în vreun fel învelit în senzaţie. Sensibilitatea, esenţialmente naivă, îşi este suficientă într-o lume insuficientă pentru raţiune. Obiectele lumii, care pentru gîndire se menţin în vid, se etalează pentru sensibilitate - sau pentru viaţă - pe un orizont care ascunde în întregime acest vid. Sensibilitatea atinge reversul fără a se interoga în legătură cu faţa - fapt care se produce tocmai în mulţumire. Profunzimea filosofici carteziene a sensibilului, am spus-o, constă în a afirma caracterul iraţional al senzaţiei, pentru totdeauna idee fără claritate şi distincţie, ţinînd de ordinea utilului, şi nu de cea a adevărului. Forţa filosofici kantiene a sensibilului constă de asemenea în a separa sensibilitatea şi înţelegerea, în a afirma, fie si prin negaţie, independenţa „materiei" cunoaşterii în raport cu puterea sintetică a reprezentării. Postulînd lucrurile în

sine pentru a evita absurditatea apariţiilor atunci cînd nu e nimic de apărut, Kant depăşeşte, desigur, fenomenologia sensibilului, însă cel puţin recunoaşte, prin aceasta, că sensibilul este, prin el însuşi, o apariţie cînd nu e nimic de apărut.

Sensibilitatea pune în raport cu o pură calitate fără suport, cu elementul. Sensibilitatea e plăcere. Fiinţa sensibilă, corpul, concretizează acest mod de a fi, care constă în a găsi o condiţie în ceea ce, de altfel, poate să apară ca un concept de gîndire, ca doar constituit.

Sensibilitatea nu se descrie deci ca un moment al reprezentării, ci ca un fapt al plăcerii. Intenţia sa, dacă este permisă utilizarea acestui termen, nu merge în sensul reprezentării. Nu e suficient să spui că senzaţiă~e lipsită de claritate şi de distincţie, ca şi cum ea s-ar situa pe planul reprezentării. Sensibilitatea nu este o cunoaştere teoretică inferioară, chiar dacă legată intim de stări afective: în chiar gnoza sa, sensibilitatea *e* plăcere, ea se satisface din dat, ea se mulţumeşte. „Cunoaşterea" sensibilă nu trebuie să surmonteze regresia la infinit, vertij al înţelegerii; ea nici măcar nu îl simte. Ea se găseşte imediat la capăt, ea încheie, ea termină, fără să se refere la infinit. Finiţia fără referinţă la infinit, finiţie fără limitare, este relaţia cu sfîrsitul ca scop. Datul sensibil din care se hrăneşte sensibilitatea vine aşadar întotdeauna să satisfacă o nevoie, răspunde la o tendinţă. Nu că la început ar fi fost foamea; simultaneitatea foamei şi a hranei constituie condiţia paradisiacă iniţială a plăcerii, în aşa fel că teoria platoniciană a plăcerilor negative nu se referă decît la desenul formal al plăcerii şi nu ia în seamă originalitatea unei structuri care nu transpare în formal, dar îl alcătuieşte în mod concret pe „a trăi din...". O existenţă care are acest mod este corp - în acelaşi timp separat de finalitatea sa (cu alte cuvinte, nevoie) - însă îndreptîndu-se deja către această finalitate fără a trebui să cunoască mijloacele necesare obţinerii ei, o acţiune declanşată de finalitate, realizată fără cunoaşterea mijloacelor - adică fără ustensile. Finalitatea pură, ireductibilă la un rezultat, nu se produce decît prin acţiunea corporală care îşi ignoră mecanismul propriei fiziologii, însă corpul nu este ceea ce se scaldă în element, ci şi ceea ce *dăinuie,* adică ceea ce locuieşte şi posedă, în sensibilitatea însăşi şi independent de gîndire se manifestă o insecuritate ce repune în cauză această vechime cvasieternă a elementului care o va nelinişti ca un *altul* şi pe care ea şi-1 va apropria adăpostindu-se într-o locuinţă.

Plăcerea pare să atingă un „altul" în măsura în care un viitor se anunţă în element şi îl ameninţă cu insecuritatea. Vom vorbi mai departe de această insecuritate, care este de ordinul

plăcerii. Ceea ce este important pentru moment este de a arăta că sensibilitatea este de ordinul plăcerii, şi nu de cel al experienţei. Sensibilitatea astfel înţeleasă nu *se* confundă cu formele încă ezitante ale „conştiinţei de". Ea nu se separă de gîndire printr-o simplă diferenţă de grad. Nici măcar printr-o diferenţă care ar privi nobleţea sau gradul de desăvîrşire a obiectelor lor. Sensibilitatea nu *vizează* un obiect, nici chiar rudimentar. Ea interesează pînă şi formele elaborate ale conştiinţei, însă lucrarea sa proprie constă în plăcere, prin care orice obiect se dizolvă în elementul în care plăcerea pluteşte. Fiindcă, de fapt, obiectele sensibile care ne fac plăcere au suferit deja o muncă. Calitatea sensibilă se ataşează deja unei substanţe. Şi va trebui să analizăm mai departe semnificaţia obiectului sensibil ca lucru, însă mulţumirea, în naivitatea sa, se ascunde în spatele relaţiei cu lucrurile. Acest pămînt pe care mă găsesc şi de la care întîmpin obiectele sensibile sau mă îndrept spre ele îmi este suficient. Pămîntul care mă susţine o face fără ca eu să caut să ştiu cine susţine pămîntul însuşi. Această bucată de lume, univers al comportamentului meu cotidian, acest oraş sau acest cartier sau această stradă pe care mă mişc, acest orizont în care trăiesc mă mulţumesc prin faţa pe care mi-o oferă şi nu le întemeiez pe un sistem mai vast. Ele sînt cele care mă întemeiază. Le întîmpin fără să le gîndesc. îmi face plăcere această lume de lucruri ca elemente pure, calităţi fără suport, fără substanţă.

Acest „pentru mine" nu presupune oare o reprezentare de sine în sensul idealist al termenului ? Lumea este pentru mine - aceasta nu înseamnă că îmi reprezint lumea ca fiind pentru mine şi că mă reprezint şi pe mine, în acelaşi timp. Acest raport de la mine la mine se realizează cînd *stau* într-o lume care mă precedă ca un absolut avînd o antichitate ireprezentabilă. Nu pot desigur să *gîndesc* orizontul în care mă găsesc ca fiind un absolut, însă *stau acolo* ca într-un absolut. A sta acolo diferă tocmai de „a gîndi". Bucata de pămînt care mă susţine nu este doar obiectul meu; ea susţine şi experienţa mea privitoare la obiect. Locurile călcate nu îmi rezistă, ci mă susţin. Relaţia cu locul meu prin această „stare" precedă gîndirea şi activitatea. Corpul, poziţia, faptul de a sta - trăsături ale relaţiei prime cu mine însumi, ale coincidenţei cu mine însumi — nu seamănă deloc cu reprezentarea idealistă. Sînt eu însumi, sînt aici, acasă, locuire, imanenţă faţă de lume. Sensibilitatea mea este aici. Nu există în poziţia mea sentimentul localizării, ci localizarea sensibilităţii mele. Poziţia, absolut lipsită de transcendenţă, nu seamănă cu înţelegerea lumii prin Da-ul heideggerian. Nu o grijă a fiinţei, nici o relaţie cu fiinţarea, nici

chiar negare a lumii, ci accesibilitatea ei în plăcere. Sensibilitate, îngustime a vieţii, naivitatea unui eu iraţional, dincolo de instinct, dincoace de raţiune.

însă „faţa lucrurilor" prezentîndu-se ca element nu trimite oare în mod implicit la cealaltă faţă? Implicit, desigur. Iar în ochii raţiunii, satisfacţia sensibilităţii devine ridicolă, însă sensibilitatea nu e o raţiune oarbă, nici o nebunie. Ea este înaintea raţiunii; sensibilul nu trebuie raportat la totalitatea cu care el se închide *(sur laquelle U se ferrne).* Sensibilitatea joacă separarea însăşi a fiinţei, separată şi independentă. Aptitudinea de a te menţine în imediat nu se reduce la nimic, nu indică dispariţia puterii care, dialectic, ar explica presupoziţiile imediatului, le-ar pune în mişcare şi le-ar suprima sublimîndu-le. Sensibilitatea nu e o gîndire care se ignoră. Pentru a trece de la implicit la explicit, e nevoie de un maestru care să atragă atenţia. A atrage atenţia nu e o lucrare subsidiară, în atenţie, eul se transcende, însă era nevoie de un raport cu exterioritatea maestrului pentru a fi atent. Explicitarea presupune această transcendenţă.

Limitarea satisfacţiei fără referire la ilimitat precedă distincţia dintre finit şi infinit, aşa cum se impune ea gîndirii. Descrierile psihologiei contemporane care fac din senzaţie o insulă ce emerge dintr-un adînc vîscos şi obscur al inconştientului — în raport cu care caracterul conştient al sensibilului şi-a pierdut deja sinceritatea - ignoră suficienţa funciară şi ireductibilă a sensibilităţii, a faptului de a sta în interiorul propriului orizont. A simţi înseamnă tocmai a fi sincer satisfăcut de ceea ce se simte, a juisa, a refuza prelungirile inconştiente, a fi fără gîndire, adică fără gînduri ascunse, fără echivoc, a nega toate implicaţiile - a sta acasă. Smulsă din toate implicaţiile, din toate prelungirile pe care le oferă gîndirea, împlinirea tuturor clipelor vieţii noastre e posibilă fiindcă viaţa se lipseşte de cercetarea intelectuală a incondiţionatului. A reflecta la fiecare dintre actele sale înseamnă desigur a le situa în raport cu infinitul, însă conştiinţa ireflexivă si naivă constituie originalitatea plăcerii. Naivitatea conştiinţei era descrisă ca o gîndire aţipită, deşi din această aţipire nu s-ar putea în nici un fel extrage gîndirea. Este vorba de viaţă, în sensul în care spunem „a gusta din viaţă". Lumea ne face plăcere înainte de a ne referi la prelungirile sale: respirăm, mergem, ne plimbăm etc.

Descrierea plăcerii, aşa cum am făcut-o pînă aici, nu traduce desigur omul concret, în realitate, omul are deja ideea infinitului, cu alte cuvinte trăieşte în societate şi îşi reprezintă lucrurile. Separaţia care se realizează ca plăcere, aşadar ca interioritate, devine conştiinţă de obiecte. Lucrurile se fixează graţie cuvîntului

care le dă, le comunică şi le tematizează. Iar noua fixitate pe care lucrurile o dobîndesc grație limbajului presupune mai mult decît ataşarea unui sunet la un lucru. Dincolo de şi prin plăcere se precizează, o dată cu locuința, cu posesia, cu punerea în comun, un discurs asupra lumii. Aproprierea si reprezentarea adaugă un eveniment nou plăcerii. Ele se întemeiază în limbaj, înțeles ca raport între oameni. Lucrurile au un nume şi o identitate; lucrurile suferă transformări, însă rămîn aceleaşi: piatra se sfărîmă, dar rămîne aceeaşi piatră; regăsesc stiloul si fotoliul identice, în însuşi palatul lui Louis XIV a fost semnat tratatul de la Versailles; acelaşi tren este trenul care pleacă la aceeaşi oră. Lumea percepției e aşadar o lume în care lucrurile au o identitate si e vizibil că subzistența acestei lumi nu e posibilă decît prin memorie. Identitatea persoanelor şi continuitatea activităților lor proiectează asupra lucrurilor grila în care regăsim lucrurile identice. Un pămînt locuit de oameni înzestrați cu limbaj se populează cu lucruri stabile.

Insă această identitate a lucrurilor rămîne instabilă şi nu împiedică întoarcerea lucrurilor la element. Lucrul există în mijlocul propriilor resturi. Cînd lemnul de încălzit devine fum şi cenuşă, identitatea mesei mele dispare. Resturile nu se pot discerne, fumul se împrăştie aiurea. Dacă gîndirea mea urmează transformarea lucrurilor, pierd foarte repede — de îndată ce ele pierd ceea ce le conține - urma identității lor. Raționamentul pe care-1 face Descartes în legătură cu bucata de ceară indică itinerarul prin care orice lucru îşi pierde identitatea, în lucruri, diferența dintre materie şi formă e esențială, la fel ca si disoluția formei în materie. Ea impune o fizică a cantității în locul lumii percepției.

Distincția dintre formă şi materie nu caracterizează orice experiență. Chipul nu are o formă care să i se adauge; însă nu se oferă inform, ca materie căreia îi lipseşte forma şi care o cheamă. Lucrurile au o formă, se văd m lumină - siluetă sau profil. Chipul *se* semnifică. Siluetă sau profil, lucrul îşi extrage natura dintr-o perspectivă, rămîne relativ la un punct de vedere - iar situația lucrului constituie, astfel, ființa sa. El nu are propriu-zis o identitate ; convertibil într-un altul, lucrul poate deveni bani. Lucrurile nu au un chip. Convertibile, „realizabile", ele au un preț. Ele reprezintă bani fiindcă sînt din elemental, sînt bogății. Prin aceasta se confirmă înrădăcinarea lor în elemental, accesibilitatea lor pentru fizică şi semnificația de ustensile. Orientarea estetică pe care omul o acordă ansamblului lumii sale reprezintă pe un plan superior o întoarcere la plăcere şi la elemental. Lumea lucrurilor cheamă arta, în care accesul intelectual la ființă se schimbă

C. Eu şi dependentă

1. Bucuria şi ziua de mîine

Mişcarea spre sine a plăcerii şi fericirii indică suficienţa eului, deşi imaginea spiralei care se înşurubează, pe care am folosit-o, nu traduce si înrădăcinarea acestei suficienţe în insuficienţa lui „a trăi din...". Eul este fericire, prezenţă acasă *(chez soi),* neîndoios, însă, suficient în non-suficienţa sa, el locuieşte în non-eu; el e plăcere de „altceva", niciodată de sine. Autohton, adică înrădăcinat în ceea ce el nu este, şi totuşi, în această înrădăcinare, independent şi separat. Raportul eului cu non-eul, producîndu-se ca fericire care promovează eul, nu constă nici în a asuma, nici în a refuza non-eul. între eu şi acel ceva *din care el trăieşte* nu se întinde distanţa absolută care îl separă pe Acelaşi de Celălalt. Acceptarea sau refuzul a ceea ce trăim presupune un *agrement* prealabil - în acelaşi timp acordat şi primit - agrementul fericirii. Agrementul prim - a trăi - nu alienează eul, ci îl menţine, îi constituie un *acasă.* Locuinţa, habitatul aparţin esenţei - egoismului - eului. împotriva acelui *se găseşte (U y a)* anonim, oroare, tremur şi vertij, zguduire a eului care nu coincide cu sine, fericirea plăcerii afirmă Eul acasă, însă dacă, în relaţia cu non-eul lumii locuite de el, eul se produce ca suficienţă si se menţine într-o clipă sustras din continuitatea timpului, scutit de asumarea sau de refuzul unui trecut, aceasta se petrece nu pentru că eul ar beneficia de această dispensă printr-un privilegiu deţinut de la eternitate. Adevărata poziţie a eului în timp constă în a-1 întrerupe ritmîndu-1 prin începuturi. Ceea ce se produce sub speciile acţiunii, începutul în sînul unei continuităţi nu se poate decît ca acţiune, însă timpul în care eul îşi poate începe actul anunţă labilitatea independenţei sale. Incertitudinile viitorului, care strică plăcerea, amintesc plăcerii că independenţa sa învăluie o dependenţă. Fericirea nu poate disimula această falie a suveranităţii sale - care se denunţă ca „subiectivă", ca „psihică" şi „doar interioară", întoarcerea tuturor modurilor de a fi către eu, către inevitabila subiectivitate constituită în fericirea plăcerii,

nu instaurează nici o subiectivitate absolută, independentă de non-eu. Non-eul alimentează plăcerea, iar eul are nevoie de lumea care îl exaltă. Libertatea plăcerii se probează ca limitată. Limitarea nu ţine de faptul că eul nu şi-a ales naşterea, fiind din acest moment în situaţie, ci de faptul că plenitudinea clipei sale de plăcere nu se asigură împotriva caracterului necunoscut al elementului care-i produce plăcerea, de faptul că bucuria sa rămîne o şansă şi o întîlnire fericită. Faptul că plăcerea nu e decît un vid care se umple nu ar putea arunca suspiciuni asupra plenitudinii calitative a plăcerii. Plăcerea si fericirea nu se calculează prin cantităţile de fiinţă şi de neant care se compensează sau conduc la un deficit. Plăcerea este o exaltare, un vîrf care depăşeşte exerciţiul pur de a fi. Insă fericirea plăcerii, satisfacere a nevoilor, pe care acest ritm - nevoie, satisfacţie - nu o compromite, se poate întuneca prin grija zilei de mîine, inclusă în insondabila profunzime a elementului în care se scaldă plăcerea. Fericirea plăcerii înfloreşte pe „răul" nevoii şi depinde astfel de un altul - întîlnire fericită, şansă, însă această conjunctură nu justifică nici denunţarea plăcerii ca iluzorie, nici caracterizarea omului în lume prin sentimentul de abandon. Nu s-ar putea confunda sărăcia care îl *ameninţă* pe *a trăi* înţeles ca *a trăi din...* - fiindcă ceea ce hrăneşte viaţa poate începe să lipsească - cu vidul apetitului, deja instalat în plăcere, care face posibilă în satisfacţie, dincolo de simplul a fi, jubilaţia sa. „Răul" nevoii, pe de altă parte, nu atestă o pretinsă iraţionalitate a sensibilului, ca şi cum sensibilul ar şoca autonomia persoanei raţionale, în durerea nevoilor, raţiunea nu se revoltă împotriva scandalului unui *dat* preexistent în raport cu libertatea. Căci nu se poate, mai întîi, vorbi despre un eu, pentru a ne întreba apoi dacă plăcerea şi nevoia îl lovesc, îl limitează, îl lezează sau îl neagă, în plăcere eul doar se cristalizează.

2. Dragostea de viată

La origine există o fiinţă în plenitudine, un cetăţean al paradisului. „Vidul" resimţit presupune că nevoia care îl conştientizează se găseşte deja în mijlocul unei plăceri - fie ea şi a aerului pe care îl respiri. Ea anticipă bucuria satisfacţiei, ceea ce e *mai bine* decît ataraxia. Durerea, departe de a pune viaţa sensibilă în cauză, se plasează în orizonturile ei şi se referă la bucuria de a trăi. De la început viaţa e iubită. Desigur, eul se poate revolta împotriva datelor situaţiei - fiindcă nu se pierde acasă, chiar dacă trăieşte acolo, şi rămîne distinct de acel ceva din care trăieşte, însă acest

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

decalaj între eu şi ceea ce îl hrăneşte nu poate autoriza negarea hranei ca atare. Dacă în acest decalaj se poate instala o opoziţie, ea se menţine în limitele situaţiei înseşi, pe care o refuză şi din care se hrăneşte. Orice opoziţie faţă de viaţă se menţine în viaţă şi se raportează la valorile ei. Iată *dragostea de viaţă,* armonie prestabilită cu ceea ce doar ni se va întîmpla.

Dragostea de viaţă nu seamănă cu grija de a fi, care s-ar identifica înţelegerii fiinţei sau ontologiei. Dragostea de viaţă nu iubeşte fiinţa, ci fericirea de a fi. Viaţa iubită este plăcerea înseşi a vieţii, mulţumirea, deja gustată în refuzul pe care i-1 opun, mulţumire refuzată chiar în numele mulţumirii. Relaţie a vieţii cu viaţa, dragostea de viaţă nu este nici o reprezentare a vieţii, nici o reflexie asupra vieţii. Decalajul între eu şi bucuria mea nu lasă loc unui refuz total. Nu există în revoltă un refuz radical, la fel precum în accesul juisant de la viaţă la viaţă nu există nici o asumpţie. Faimoasa pasivitate a sensibilităţii este în aşa fel încît nu lasă loc mişcării unei libertăţi care ar asuma-o. *Gnoza sensibilului este deja plăcere.* Ceea ce am fi tentaţi să prezentăm drept negat sau anihilat în plăcere nu se afirmă pentru sine ci, de la început, se dă. Plăcerea atinge o lume care nu are nici un secret, nici o stranietate adevărată. Pozitivitatea originară a plăcerii, perfect inocentă, nu se opune la nimic şi, în acest sens, îşi este de la început suficientă. Clipă sau oprire, reuşită a lui *cârpe diem,* suveranitate a lui „după noi, potopul". Aceste pretenţii ar fi cu totul lipsite de sens dacă momentul plăcerii nu ar putea să se sustragă în mod absolut distrugerii prin durată.

Nevoia nu s-ar putea caracteriza aşadar nici ca libertate, fiindcă e dependenţă, nici ca pasivitate, fiindcă trăieşte din ceea ce, deja familiar şi lipsit de secret, nu îl înrobeşte, ci îl bucură. Filosofii existenţei care insistă asupra sentimentului de abandon se înşală în legătura cu opoziţia dintre Eu şi bucuria sa - fie că opoziţia provine din neliniştea care se insinuează în plăcere, ameninţată de indeterminarea viitorului, esenţială sensibilităţii, fie că provine din durerea inerentă muncii, în nici un fel fiinţa nu i se poate sustrage în totalitate. In opoziţia sa faţă de fiinţă, eul cere adăpost de la fiinţa însăşi. Sinuciderea e tragică, fiindcă moartea nu aduce soluţii tuturor problemelor pe care naşterea le-a prilejuit, neputincioasă să umilească valorile pămîntului. De unde şi strigătul final al lui Macbeth, care înfruntă moartea învins de faptul că universul nu se desface în acelaşi timp cu propria lui viaţă. Suferinţa, în acelaşi timp, disperă, fiindcă e legată de fiinţă, însă iubeşte fiinţa de care e legată. Imposibilitate de a ieşi din viaţă. Ce tragedie! Ce comedie! *Taedium vitae* se scaldă în

dragostea de viaţă pe care o respinge. Disperarea nu se desparte de idealul de bucurie, în realitate, acest pesimism are o infrastructură economică - el exprimă angoasa zilei de mîine şi greutatea muncii căreia îi vom indica rolul în privinţa dorinţei metafizice. Perspectivele marxiste îşi păstrează aici întreaga lor forţă, chiar dacă într-o perspectivă diferită. Suferinţa nevoii nu se stinge în anorexie, ci în satisfacţie. Nevoia se iubeşte, omul e fericit să aibă nevoi. O fiinţă fără nevoi nu ar fi mai fericită decît una nevoiaşă, ci în afara fericirii si nenorocirii. Că lipsa poate să marcheze plăcerea satisfacţiei, că în loc de a deţine plenitudinea pură si simplă accedem la plăcere prin nevoie şi muncă, iată o conjunctură care ţine de structura însăşi a separării. Separarea care se *realizează* prin egoism nu ar fi decît un simplu cuvînt, daca fiinţa separată si suficientă, dacă ego-ul nu ar auzi foşnetul surd al neantului în care se întorc şi se pierd elementele.

Munca poate depăşi lipsa pe care o aduce fiinţei nu nevoia, ci nesiguranţa viitorului.

Neantul viitorului, vom vedea, se transformă într-un interval de timp unde se inserează posesia şi munca. Trecerea de la plăcerea instantanee la fabricarea de lucruri face referinţă la locuire, la economie, care presupune primirea celuilalt. Pesimismul sentimentului de abandon nu este aşadar iremediabil - omul ţine în propriile mîini remediile relelor sale, iar remediile preexistă relelor.

Chiar şi munca, graţie căreia trăiesc liber, asigurîndu-mă împotriva incertitudinilor vieţii, nu acordă vieţii semnificaţia sa ultimă. Ea devine ceva *din care* eu trăiesc. Trăiesc din orice conţinut al vieţii - chiar şi din munca ce asigură viitorul. Trăiesc din munca mea aşa cum trăiesc din aer, din lumină si din pîine. Cazul limită în care nevoia se impune dincolo de plăcere, condiţia proletară a muncii blestemate şi în care mizeria existenţei corporale nu găseşte nici adăpost, nici odihnă acasă, aceasta este lumea absurdă a lui *Geworfenheit.*

3. Plăcere si separare

în plăcere freamătă fiinţa egoistă. Plăcerea separă, angajînd în conţinuturile din care trăieşte. Separarea se exercită ca lucrare pozitivă a acestui angajament. Ea nu rezultă dintr-o simplă ruptură, ca o depărtare spaţială. A fi separat înseamnă a fi acasă, însă, „a fi acasă..." înseamnă „a trăi din...", a te bucura de elemental. Eşecul constituirii obiectelor din care trăieşti nu ţine de iraţionalitatea sau obscuritatea acestor obiecte, ci de funcţia lor

de hrană. Alimentul nu este ireprezentabil; el fondează propria reprezentare, însă, în el, eul se regăseşte. Ambiguitatea unei constituiri în care lumea reprezentată condiţionează actul reprezentării este *maniera de a fi a* celui care nu e doar dat, ci se şi dă. Vidul absolut, „acel nicăieri" în care se pierde şi de unde se iveşte elementul, bate din toate părţile insula Eului, care trăieşte în interior. Interioritatea pe care o deschide plăcerea nu se adaugă precum un atribut subiectului „dotat" cu o viaţă conştientă, ca o proprietate psihologică între altele. Interioritatea plăcerii este separarea în sine, modul conform căruia un eveniment asemenea separării se poate produce în economia fiinţei.

Fericirea este un principiu de individuaţie, însă individuaţia în sine nu se concepe decît din interior, prin interioritate. în fericirea plăcerii se joacă individuaţia, autopersonificarea, substanţializarea şi independenţa sinelui, uitare a adîncimilor infinite ale trecutului şi ale instinctului care le rezumă. Plăcerea e producerea însăşi a unei fiinţe care *se naşte,* care sparge eternitatea liniştită a existenţei sale seminale sau uterine pentru a se închide într-o persoană, care, trăind din lume, trăieşte acasă. Transformarea neîncetată, pe care am pus-o în propria lumină, a reprezentării extatice în plăcere reînvie, în fiecare clipă, anterioritatea a ceea ce eu constitui faţă de însăşi această constituire. Este vorba de trecutul viu şi trăit, nu în sensul în care se numeşte astfel o amintire foarte vie sau foarte apropiată, nici un trecut care ne marchează şi ne ţine si prin aceasta ne subjugă, ci un trecut fondator a ceea ce se separă şi se eliberează de el însuşi. Eliberare care sclipeşte în limpezimea fericirii — separare. Zborul său liber şi graţia sa sînt resimţite — si se produc — sub chipul deplinătăţii ceasului bun. Libertate facînd referinţă la fericire, făcută din fericire si care, în consecinţă, este compatibilă cu o fiinţă care nu e *causa sui,* care e creată.

Am încercat să elaborăm noţiunea de plăcere în care se ridică si freamătă eul: nu am determinat eul prin libertate. Libertatea, ca posibilitate a începutului şi referindu-se la fericire — la miracolul ceasului bun întrerupînd continuitatea orelor — este producerea Eului, şi nu o experienţă între altele care i se „întîmplă" Eului. Separarea, ateismul, noţiuni negative, se produc prin evenimente pozitive. A fi eu, ateu, acasă, separat, fericit, creat - iată nişte sinonime.

Egoism, plăcere şi sensibilitate si întreaga dimensiune a interiorităţii - articulaţii ale separării - sînt necesare ideii Infinitului sau relaţiei cu Celălalt, care se trasează plecînd de la o fiinţă separată şi finită. Dorinţa metafizică, care nu se poate produce

decît într-o ființă separată, adică juisantă, egoistă şi satisfăcută, nu decurge aşadar din plăcere. Dar dacă ființa separată - adică sensibilă *(sentant)* — este necesară pentru producerea infinitului şi a exteriorității în metafizică, ea ar distruge această exterioritate constituindu-se ca teză sau antiteză, într-un joc dialectic. Infinitul nu suscită finitul prin opoziție. Aşa precum interioritatea plăcerii nu se deduce din relația transcendentă, aceasta din urmă nu se deduce, ca o opoziție dialectică, din ființa separată, pentru a realiza un pandant al subiectivității, în felul în care unirea este pandantul distincției dintre doi termeni ai unei relații oarecare. Mişcarea de separare nu se găseşte pe acelaşi plan cu mişcarea de transcendență. Sîntem în afara concilierii dialectice a eului şi non-eului, în eternitatea reprezentării (sau în identitatea eului).

Nici ființa separată, nici ființa infinită nu se produc ca termeni antitetici. E nevoie ca interioritatea, care garantează separarea (şi nu cu titlul de replică abstractă la noțiunea de relație), să producă o ființă absolut închisă în sine si neextrăgîndu-şi în mod dialectic izolarea din opoziția la Celălalt. Şi trebuie ca această închidere să nu interzică ieşirea din interioritate, pentru ca exterioritatea să-i poată vorbi, să i se reveleze, într-o mişcare imprevizibilă care nu ar putea fi suscitată, prin simplu contrast, de către izolarea ființei separate. Trebuie aşadar ca în ființa separată poarta spre exterior să fie, în acelaşi timp, deschisă si închisă. Trebuie aşadar ca închiderea ființei separate să fie suficient de ambiguă pentru ca, pe de-o parte, interioritatea necesară ideii infinitului să rămînă *reală,* şi nu doar aparentă, pentru ca destinul ființei interioare să continue într-un ateism egoist pe care nimic exterior să nu-l respingă, pentru ca el să continue fără ca, la toate mişcările de coborîre în interioritate, ființa care coboară în sine să se raporteze, într-un pur joc al dialecticii şi sub forma unei corelații abstracte, la exterioritate, însă e nevoie, pe de altă parte, ca în *interioritatea însăşi* pe care o sapă plăcerea să se producă o heteronomie care să incite la un alt destin decît această complezență animală în sine. Dacă dimensiunea de interioritate nu-şi poate dezminți interioritatea prin apariția unui element eterogen în cursul acestei coborîri în sine pe panta plăcerii (coborîre care, în realitate, sapă doar această dimensiune), trebuie totuşi ca în aceasta să se producă un şoc care, fără a inversa mişcarea de interiorizare, fără să rupă trama substanței interioare, să furnizeze *ocazia* unei reluări a relațiilor cu exterioritatea. Interioritatea trebuie, în acelaşi timp, să fie închisă sau deschisă. Prin aceasta se descrie desigur posibilitatea desprinderii de condiția animală.

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

Acestei pretenţii neobişnuite, plăcerea îi răspunde într-adevăr prin nesiguranţa care tulbură siguranţa sa fundamentală. Această nesiguranţă nu ţine de eterogenitatea lumii în raport cu plăcerea, eterogenitate care ar pune, chipurile, în cauză suveranitatea eului. Fericirea plăcerii e mai puternică decît orice nelinişte, însă neliniştea o poate tulbura - iată decalajul dintre uman şi animal. Fericirea plăcerii este mai puternică decît orice nelinişte : oricare ar fi neliniştile zilei de mîine, fericirea de a trăi - de a respira, de a vedea, de a simţi - („încă o clipă, Domnule călău!"), stăruie în mijlocul neliniştii ca un termen care se propune oricărei evaziuni din lume, tulburată pînă la intolerabil de către nelinişte. *Fugi de viaţă spre viaţă.* Sinuciderea apare ca posibilitate a unei fiinţe aflate deja în raport cu Celălalt, ridicată deja la viaţa *pentru Celălalt.* Ea este posibilitate a unei existenţe deja metafizice. Doar o fiinţă deja capabilă de sacrificiu se poate sinucide, înainte de a defini omul ca animal care se poate sinucide, el trebuie definit ca fiind capabil a trăi pentru celălalt şi *a fi* în raport cu celălalt, exterior sieşi. Insă caracterul tragic al sinuciderii şi al sacrificiului atestă caracterul radical al dragostei de viaţă. Raportul originar al omului cu lumea materială nu este negativitatea, ci plăcerea şi bucuria de viaţă. Doar cu privire la această bucurie, de nedepăşit în interioritate fiindcă o constituie, lumea poate să pară ostilă: de negat şi de cucerit. Chiar dacă nesiguranţa lumii pe deplin agreată în plăcere tulbură plăcerea, nesiguranţa nu ar putea totuşi suprima bucuria fundamentală a vieţii, însă această nesiguranţă aduce în interioritatea plăcerii o graniţă care nu provine nici din revelaţia Celuilalt, nici dintr-un conţinut eterogen oarecare, ci, într-un anume fel, din neant. Ea ţine de felul în care elementul, în care fiinţa separată se satisface si îşi este sieşi suficientă, vine către această fiinţă, ţine de consistenţa mitologică ce prelungeşte elementul şi în care elementul se pierde. Această nesiguranţă - care trasează astfel un tiv de neant în jurul vieţii interioare, confirmînd insularitatea sa - este trăită în clipa plăcerii ca grijă a zilei de mîine.

Dar astfel se deschide, în interioritate, o dimensiune prin care ea va putea atinge şi întîmpina revelaţia transcendenţei, în grija zilei de mîine sclipeşte fenomenul originar al viitorului esenţialmente nesigur al sensibilităţii. Pentru ca acest viitor să apară în semnificaţia de amînare sau de *răgaz* prin care *munca,* stăpînind incertitudinea viitorului şi nesiguranţa sa şi instaurînd *posesia,* indică separarea sub formele independenţei economice, fiinţa separată trebuie să se poată reculege şi să aibă reprezentări. *Reculegerea* şi *reprezentarea* se produc în mod concret ca *locuire într-un locuinţă* sau o Casă. însă interioritatea casei este făcută

din extrateritorialitate, în mijlocul elementelor plăcerii din care se hrăneşte viața. Extrateritorialitate care are o față pozitivă. Ea se produce în blîndețea şi căldura intimității. Ceea ce nu este o stare de suflet subiectivă, ci un eveniment în ecumenia ființei - o plăcută „deficiență" a ordinii ontologice. Prin structura sa intențională, blîndețea îi vine ființei separate de la Celălalt. Celălalt care se *revelează* tocmai - şi prin alteritatea sa - ca fenomen originar al blîndeții, iar nu în şocul negator al eului.

Această cercetare vrea să arate o relație cu Altul în opoziție nu doar cu logica contradicției în care altul lui A este non-A, negarea lui A, ci şi cu logica dialectică în care Acelaşi participă dialectic la Altul şi se conciliază cu el în Unitatea sistemului, întîmpinarea chipului - de la început paşnic, fiindcă răspunde Dorinței de nestins a Infinitului, chip pentru care războiul însuşi nu este decît o posibilitate, nicidecum o condiție - se produce, într-un mod original, în blîndețea chipului feminin, în care ființa separată se poate reculege şi grație căreia ea *locuieşte* şi în locuința sa realizează separarea. Locuirea şi intimitatea locuinței, care fac posibilă separarea ființei umane, presupun astfel o primă revelație a Celuilalt.

Astfel, ideea infinitului - revelîndu-se în chip - nu *cere* doar o ființă separată. Lumina chipului este necesară separării, însă fondînd intimitatea casei, ideea infinitului nu provoacă separarea printr-o forță oarecare de opoziție şi de apel dialectic, ci prin grația feminină a strălucirii sale. Forța de opoziție şi de apel dialectic ar distruge transcendența integrînd-o într-o sinteză.

D. Locuința

1. Locuirea

Locuirea poate fi interpretată ca utilizare a unei „ustensile" ca oricare alta. Casa ar servi locuirii precum ciocanul înfigerii unui cui sau pana scrierii. Ea aparține, într-adevăr, ansamblului de lucruri necesare vieții omului. Ea serveşte la a-1 adăposti de intemperii, la a-1 ascunde de duşmani sau de nepoftiți. Şi totuşi, în sistemul de finalități în care se află viața omului, casa are un loc privilegiat. Nu locul unei finalități ultime. Dacă poate fi căutată ca un scop, dacă propria casă îți poate face plăcere, casa nu îşi manifestă totuşi originalitatea prin această posibilitate de juisare. Căci toate „ustensilele", în afara utilității lor de mijloace în vederea unei finalități, comportă şi un interes imediat. Poate într-adevăr să-mip/acă să mînuiesc un instrument, să lucrez, să realizez, utilizîndu-1, gesturi care, desigur, se inserează într-un sistem al finalității, dar al căror scop se găseşte mai departe decît plăcerea sau durerea pe care o procură aceste gesturi izolate care, în orice caz, umplu şi *hrănesc o* viață. Rolul privilegiat al unei case nu este acela de a fi finalitatea activității umane, ci acela de a fi condiția ei şi, în acest sens, începutul ei. Reculegerea necesară pentru ca natura să poată fi reprezentată şi supusă unei acțiuni, pentru ca ea să se precizeze ca lume, se realizează ca o casă. Omul se ține în lume ca venind la sine dintr-un teritoriu privat, dintr-un acasă, unde se şi poate retrage în orice moment. El nu vine dintr-un spațiu intersideral, unde s-ar poseda deja şi de unde, în orice clipă, ar trebui să întreprindă o periculoasă aterizare, însă nu se găseşte în lume aruncat şi abandonat. Simultan afară şi înăuntru, el merge către în afară dintr-o intimitate. Pe de altă parte, această intimitate se deschide într-o casă, care se situează în acest afară. Locuința, ca si clădire, aparține într-adevăr unei lumi de obiecte. Dar această apartenență nu anulează importanța faptului că orice considerare a obiectelor - fie ele şi clădiri - se face dintr-o locuință. Concret, locuința nu se situează într-o lume obiectivă, ci lumea obiectivă se situează în raport cu locuința

mea. Subiectul idealist care îşi constituie a priori obiectul în chiar locul în care se găseşte nu le constituie, de *f apt, a priori,* ci tocmai *după* ce a locuit, ca fiinţă concretă, în el însuşi, depăşind cunoaşterea, gîndirea sau ideea în care subiectul va dori, după aceea, să închidă evenimentul locuirii, care nu are nici o măsură comună cu cunoaşterea.

Analiza plăcerii şi a lui *a trăi din...* a arătat că fiinţa nu se desface în evenimente empirice şi în gînduri care reflectă aceste evenimente sau care le *vizează* „intenţional". A prezenta locuirea ca o conştientizare a unei anumite conjuncturi a corpurilor umane şi a clădirilor este echivalent cu a lăsa deoparte, a uita deversarea conştiinţei în lucruri, care nu constă, pentru conştiinţă, într-o reprezentare a lucrurilor, ci într-o intenţionalitate specifică de concretizare. O putem formula astfel: conştiinţa unei lumi e deja conştiinţă *prin* această lume. Ceva din această lume văzută e organ sau mijloc al vederii: capul, ochiul, ochelarii, lumina, lămpile, cărţile, şcoala, întreaga civilizaţie a muncii şi a posesiei apare ca o concretizare a fiinţei separate realizîndu-şi separarea, însă această civilizaţie trimite la întruparea conştiinţei si la locuire - la existenţa fondată pe intimitatea unei case, concretizare primă. Noţiunea însăşi a unui subiect idealist a apărut dintr-o neglijare a acestui surplus al concretizării. Acel *pentru sine* al subiectului se plasa într-un soi de eter, iar poziţia sa nu adăuga nimic acestei reprezentări de sine de către sine care îngloba poziţia. Contemplaţia, cu pretenţia ei de a constitui, *a posteriori,* locuinţa însăşi, atestă desigur separarea sau, mai bine zis, este un moment indispensabil al producerii sale. însă locuinţa nu ar putea fi uitată printre condiţiile reprezentării, chiar dacă reprezentarea este un condiţionat privilegiat, înghiţindu-şi condiţia. Căci nu o înghite decît *după, a posteriori.* Subiectul contemplînd o lume presupune aşadar evenimentul locuinţei, retragerea fondată pe elemente (cu alte cuvinte, pe plăcerea imediată, însă deja neliniştită cu privire la ziua de mîine), presupune reculegerea în intimitatea casei.

Izolarea casei nu suscită în mod magic, nu conduce „chimic" la reculegere, la subiectivitatea umană. Termenii trebuie inversaţi: reculegerea, operă a separării, se concretizează ca existenţă într-o locuinţă (ca existenţă economică). Fiindcă eul există reculegîndu-se, el se refugiază empiric în casă. Clădirea nu capătă această semnificaţie de locuinţă decît prin reculegere, însă „concretizarea" nu reflectă doar posibilitatea pe care o concretizează pentru a-i explicita articulaţiile ascunse. Interioritatea, *realizată* concret prin casă, trecerea la actul — *energia* — reculegerii prin locuinţă, deschide noi posibilităţi pe care posibilitatea reculegerii nu le conţinea în

mod analitic, dar care, fiind esențiale energiei sale, nu se manifestă decît atunci cînd ea se desfăşoară. In ce fel locuirea, actualizînd această reculegere, această intimitate şi această căldură sau această blîndețe a intimității, face posibilă munca şi reprezentarea care încheie structura separării ? Vom vedea imediat. E însă important să descriem mai întîi „implicațiile intenționale" ale reculegerii înseşi şi ale blîndeții în care e ea trăită.

2. Locuirea şi femininul

Reculegerea, în sensul curent al termenului, indică o suspendare a reacțiilor imediate pe care le solicită lumea, în vederea unei mai mari atenții față de sine, de posibilitățile proprii şi propria situație. Ea coincide deja cu o mişcare a atenției eliberată de plăcerea imediată, fiindcă nu-şi mai extrage libertatea din bucuria elementelor. Dar atunci de unde si-o extrage? Cum i-ar fi permisă o reflecție totală unei ființe care nu devine niciodată *faptul nud* de a exista şi a cărei existență e viață, adică viață din ceva? Cum anume, în sînul unei vieți care e *viață din...,* care se bucură de elemente şi care se preocupă să depăşească nesiguranța acestei plăceri, s-ar putea produce o distanță? Reculegerea se produce oare într-o regiune indiferentă, într-un vid, într-unul dintre acele interstiții ale ființei în care se află zeii epicurei ? Eul ar pierde astfel confirmarea pe care, fiindcă este *viață din...* şi *plăcere a...,* o primeşte în elementul care îl hrăneşte fără să primească această confirmare din altă parte. Doar dacă distanța față de plăcere, în loc să indice vidul rece al interstițiilor ființei, nu este trăită în mod pozitiv, ca o dimensiune de interioritate fondată pe familiaritatea intimă în care e adîncită viața.

Familiaritatea lumii nu rezultă doar din obiceiurile dobîndite în această lume, care îi netezesc rugozitățile şi care măsoară adaptarea celui viu la o lume care îi produce plăcere si din care se hrăneşte. Familiaritatea şi intimitatea se produc ca o blîndețe ce se asază peste fața lucrurilor. Nu doar o convenire a naturii la nevoile ființei separate, care de la început se bucură de această natură si se constituie ca separată - ca eu, adică, în această bucurie, ci si o blîndețe provenind dintr-o prietenie față de acest eu. Intimitatea pe care familiaritatea o presupune deja este o *intimitate cu cineva.* Interioritatea reculegerii este o singurătate într-o lume deja umană. Reculegerea se referă la o întîmpinare.

însă cum se pot produce separarea singurătății şi intimitatea în fața Celuilalt? Prezența Celuilalt nu e deja limbaj şi transcendență?

Pentru ca intimitatea reculegerii să se poată produce în ecumenia fiinţei, trebuie ca prezenţa Celuilalt să nu se reveleze doar în chipul care străpunge imaginea sa plastică, ci să se dezvăluie, simultan cu această prezenţă, în retragerea şi absenţa sa. Această simultaneitate nu este o construcţie abstractă a dialecticii, ci esenţa însăşi a discreţiei. Iar Altul, a cărui prezenţă e în mod discret o absenţă, pe baza căreia se realizează întîmpinarea ospitalieră prin excelenţă care descrie domeniul intimităţii, este Femeia. Femeia este condiţia reculegerii, a interiorităţii Casei şi a locuirii.

Simplul a *trăi din...,* bucuria spontană a elementelor nu sînt încă locuire. Iar locuirea nu e încă transcendenţa limbajului. Celălalt care întîmpină în intimitate nu este acel *dumneavoastră* al chipului care se dezvăluie într-o dimensiune a înălţimii, ci tocmai acel *tu* al familiarităţii: limbaj fără învăţăminte, limbaj silenţios, înţelegere fără cuvinte, expresie în taină. Acel eu-tu în care Buber vede categoria relaţiei interumane nu este relaţie cu un interlocutor, ci cu alteritatea feminină. Această alteritate se situează pe un alt plan decît limbajul şi nu reprezintă nicidecum un limbaj trunchiat, peltic, elementar. Dimpotrivă, discreţia acestei prezenţe include toate posibilităţile relaţiei transcendente cu celălalt. Ea nu se înţelege şi nu îşi exercită funcţia de interiorizare decît pe fondul deplinei personalităţi umane, care, însă, în cazul femeii, poate să fie rezervată pentru a deschide dimensiunea interiorităţii. Iar aceasta e o posibilitate nouă si ireductibilă, o delicioasă deficienţă în fiinţă şi sursă a blîndeţii în sine.

Familiaritatea este o realizare, o *en-ergie* a separării. Pe baza ei, separarea se constituie ca locuire şi casă. A exista înseamnă prin aceasta a locui. A locui nu este tocmai simplul fapt al realităţii anonime a unei fiinţe aruncate în existenţă ca o piatră pe care o azvîrli în urma ta. A locui e o reculegere, o venire către sine, o retragere acasă ca într-un pămînt al exilului, care răspunde unei ospitalităţi, unei aşteptări, unei întîmpinări umane, întîmpinare umană în care limbajul ce tace rămîne o posibilitate esenţială. Aceste silenţioase trasee dus-întors ale fiinţei feminine care face să răsune cu paşii săi consistenţa tainică a fiinţei nu sînt misterul tulbure al prezenţei animale si feline pe care o evocă, în ambiguitatea lui stranie, Baudelaire.

Separarea care se concretizează prin intimitatea locuinţei indică raporturi noi cu elementele.

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

3. Casa şi posesia

Casa nu înrădăcinează fiinţa separată într-o ţarină pentru a o lăsa într-o comunicare vegetală cu elementele. Ea se situează într-un fel de retragere în raport cu anonimatul pămîntului, al aerului, al luminii, al pădurii, al drumului, al mării, al fluviului. Ea este un „acoperiş deasupra capului", însă are şi o taină a sa. începînd cu locuinţa, fiinţa separată se rupe de o existenţă naturală într-un mediu în care plăcerea sa e nesigură, crispată, transformată în grijă. Circulînd între vizibilitate şi invizibilitate, fiinţa separată e întotdeauna pe picior de plecare spre interiorul al cărui vestibul este casa sa sau colţul său, sau cortul său, sau peştera sa. Funcţia originară a casei nu constă în orientarea fiinţei prin arhitectura clădirii sau în descoperirea unui loc, ci în a sparge plinul elementului, a deschide în el utopia în care „eul" se reculege rămînînd acasă. Dar separarea nu mă izolează ca şi cum as fi doar smuls acestor elemente. Ea face posibile munca şi proprietatea.

Plăcerea extatică şi imediată căreia - aspirat într-un anume fel de abisul nesigur al elementului - eul a putut să i se încredinţeze se amînă şi îşi acordă un *răgaz* în casă. însă această suspendare nu anihilează raportul eului cu elementele. Locuinţa rămîne, în felul ei, deschisă înspre elementul de care tot ea separă. Distanţei, prin ea însăşi ambiguă, în acelaşi timp îndepărtare şi apropiere, fereastra îi înlătură această ambiguitate pentru a face posibilă o privire care domină, o privire a celui sustras altor priviri, o privire contemplativă. Elementele rămîn la dispoziţia eului - le iei sau le laşi. în consecinţă, munca va smulge lucrurile elementelor şi astfel va *descoperi* lumea. Această priză originară, această cuprindere a muncii, care *suscită* lucrurile si transformă natura în lume, presupune, ca şi contemplarea privirii, reculegerea eului în locuinţă. Mişcarea prin care o fiinţă îşi construieşte propriul acasă, se deschide şi îşi asigură interioritatea se constituie într-o mişcare prin care fiinţa separată se reculege. Naşterea latentă a lumii se produce începînd cu locuinţa.

Amînarea plăcerii face accesibilă o lume - adică fiinţa zăcînd în părăsire, însă la dispoziţia celui care o va lua în posesie. Nu există nici o cauzalitate: lumea nu *rezultă* din această amînare *decisă* într-o gîndire abstractă. Amînarea plăcerii nu are o altă semnificaţie concretă decît această punere la dispoziţie care o desăvîrşeste, care îi este en-ergia. O nouă conjunctură în fiinţă — realizată de către şederea într-o locuinţă, si nu de către o gîndire

abstractă - este necesară pentru desfăşurarea acestei *en-ergii.* Această şedere într-o locuinţă, locuirea, înainte de a se impune ca fapt empiric, condiţionează orice empirism şi structura însăşi a faptului oferit unei contemplări. Şi invers, prezenţa „acasă" depăşeşte aparenta simplitate pe care i-o atribuie analiza abstractă a lui „pentru sine".

Vom descrie în paginile care urmează relaţia pe care o instaurează casa cu lumea care trebuie posedată, dobîndită, *interiorizată.* Prima mişcare a economiei este într-adevăr egoistă - ea nu este transcendenţă, nu este expresie. Munca, smulgînd lucrurile elementelor în care mă scald, descoperă substanţe durabile, însă suspendă îndată şi independenţa fiinţei lor durabile, dobîndindu-le ca bunuri mobile, transportabile, puse deoparte, depozitate în casă.

Casa care fondează posesia nu este ea însăşi posesie în acelaşi sens ca şi lucrurile mobile pe care le poate aduna şi păstra. Ea este posedată, fiindcă e, de la bun început, ospitalieră cu proprietarul său. Ceea ce ne trimite la interioritatea ei esenţială şi la locuitorul care o locuieşte înaintea oricărui alt locuitor, la cel primitor prin excelenţă - la fiinţa feminină. Trebuie să mai adăugăm oare că, în nici un fel, nu e vorba aici de a susţine, cu riscul ridicolului, adevărul sau contra-adevărul empiric, anume că orice casă presupune *în fapt o* femeie ? Femininul a fost întîlnit în această analiză ca unul dintre punctele cardinale ale orizontului în care se plasează viaţa interioară - iar absenţa empirică a fiinţei umane de „sex feminin" într-o locuinţă nu schimbă cu nimic dimensiunea feminităţii care rămîne acolo deschisă, ca însăşi întîmpinarea proprie locuinţei.

4. Posesie şi muncă

Abordarea lumii se produce în mişcarea care, din utopia locuinţei, parcurge un spaţiu pentru a realiza acolo o cuprindere originară, pentru a apuca şi a lua. Viitorul nesigur al elementului se suspendă. Elementul se fixează între cei patru pereţi ai casei, se calmează în posesie. El apare aici ca lucru, care s-ar putea defini, poate, prin calm. Ca într-o „natură moartă". Această prindere operată asupra elementalului este munca.

Posesia lucrurilor, fondată de casă, care se produce prin muncă, se distinge de relaţia imediată cu non-eul plăcerii, de posesia fără dobîndire de care se bucură sensibilitatea scăldată de element, care „posedă" fără a lua. în plăcere, eul nu asumă

nimic. De la început el *trăieşte din...* Posesia prin plăcere se confundă cu plăcerea. Nici o activitate nu precedă sensibilitatea, în schimb, a poseda în plăcere înseamnă şi a fi posedat, şi a fi aruncat în adîncimea insondabilă, adică în neliniştitorul viitor al elementului.

Posesia fondată pe locuinţă se distinge de conţinutul posedat si de plăcerea acestui conţinut. Cuprinzînd pentru a poseda, munca suspendă, în elementul care exaltă, dar şi duce cu sine eul juisant, independenţa elementului: fiinţa sa. Lucrul atestă această prindere sau această comprehensiune - această ontologie. Posesia neutralizează această fiinţă: lucrul, ca avut, este o fiinţare care şi-a pierdut fiinţa, însă, astfel, posesia, prin această suspendare, realizează com-prehensiunea fiinţei fiinţării şi doar prin aceasta aduce la suprafaţă lucrul. Ontologia, care cuprinde fiinţa fiinţării, ontologia, relaţie cu lucrurile şi care manifestă lucrurile, este o lucrare spontană şi preteoretică a oricărui locuitor al pămîntului. Viitorul imprevizibil al elementului - independenţa sa, fiinţa sa - posesia îl controlează, îl suspendă, îl amînă. „Viitor imprevizibil" nu fiindcă depăşeşte puterea vederii, ci fiindcă, fără chip şi adîncit în neant, el se înscrie în abisul insondabil al elementului, venind dintr-o consistenţă opacă şi fără origine, din infinitul rău sau din indefinit, *dinapeiron.* El nu are origine, fiindcă nu are substanţă, nu se agaţă de un „ceva", calitate care nu defineşte nimic, fără un punct zero prin care să treacă o axă oarecare, materie primă absolut indeterminată. A suspenda prin posesie această independenţă a fiinţei, această materialitate a non-eului elemental, nu e echivalent nici cu a *gîndi* această suspendare, nici cu obţinerea ei cu ajutorul unei formule. Modul de a accede la obscuritatea insondabilă a materiei nu este o idee a infinitului, ci muncă. Posesia se realizează prin luarea în posesie sau muncă, destinul propriu al mîinii. Mîna este organul de prindere şi apucare, organul celei dintîi, oarbe prize în fojgăială: ea aduce către mine, către scopurile mele egoiste, lucruri smulse elementului, care - fără început şi sfîrşit - scaldă şi îneacă fiinţa separată, însă, *aducînd* elementalul către finalitatea nevoilor, mîna nu constituie lucrurile decît separînd cuprinderea elementalului de plăcerea imediată, pe care el o alimentează, depunînd-o în locuinţă şi conferindu-i statutul unui avut. Munca e *en-ergia* însăşi a dobîndirii. Ea ar fi imposibilă unei fiinţei fără locuinţă.

Mîna îşi îndeplineşte funcţia sa proprie înaintea oricărei execuţii de plan, a oricărei proiecţii de proiect, a oricărei finalităţi care ar conduce afară din casă. Mişcarea mîinii, riguros economică,

de prindere şi dobîndire, este disimulată de urmele şi „deşeurile" şi „lucrările" pe care această dobîndire le lasă în mişcarea sa de întoarcere către interioritatea casei. Aceste lucrări — oraş, cîmp, grădină, peisaj - îşi reîncep existenţa elementară, în intenţia sa primă, munca este această dobîndire, această mişcare spre sine. Ea nu este o transcendenţă.

Munca se acordă cu elementele din care extrage lucrurile. Ea cuprinde materia ca materie primă, în această cuprindere originară, materia anunţă si, în acelaşi timp, renunţă la anonimatul său. Ea îl anunţă, fiindcă munca, priză asupra materiei, nu este nici viziune, nici gîndire, în care materia deja determinată s-ar defini în raport cu infinitul; ea rămîne în cuprindere funciarmente indefinită şi, în sensul intelectual al termenului, incomprehensibilă, însă renunţă, în acelaşi timp, la anonimatul său, de vreme ce cuprinderea originară a muncii o introduce într-o lume a identificabilelor, o stăpîneste si o pune la dispoziţia unei fiinţe care se reculege şi se identifică, înainte de orice stare civilă, de orice calitate, neplecînd decît de la sine.

Priza asupra indefinitului prin muncă nu seamănă cu ideea infinitului. Munca „defineşte" materia fără a recurge la ideea infinitului. Tehnica originară nu pune în practică o „cunoaştere" prealabilă, ci are un acces imediat la materie. Puterea mîinii care prinde sau smulge sau sfărîmă sau amestecă referă elementul nu la un infinit în raport cu care s-ar defini lucrul, ci unei finalităţi cu sens de scop, scopului nevoii. O adîncime insondabilă, pe care plăcerea o bănuia în element, se supune muncii care stăpîneste viitorul şi calmează foşnetul anonim al lui *se găseşte (ii y a),* agitaţia incontrolabilă a elementalului, neliniştitor pînă în inima plăcerii înseşi. Această obscuritate insondabilă a materiei se prezintă muncii ca o rezistenţă, şi nu ca un faţă-către-faţă. Nu ca o idee a rezistenţei, nu ca o rezistenţă anunţată de o idee sau prezentată ca absolută de către un chip, ci deja în contact cu mîna care o pliază şi deja virtual învinsă. Muncitorul îi va da de capăt, ea nu se opune frontal, ci ca şi cum deja ar abdica în faţa mîinii care îi caută punctul vulnerabil şi care, vicleană şi întreprinzătoare, o atacă pieziş. Munca abordează rezistenţa înşelătoare a materiei fără nume - infinitul neantului său. De aceea, munca nu se poate numi violenţă. Ea se îndreaptă spre ceva care nu are chip, către rezistenţa neantului. Ea acţionează în fenomen. Ea nu atacă decît fără chipul zeilor păgîni cărora, de aici încolo, le va denunţa vidul. Prometeu, furînd focul din cer, simbolizează munca întreprinzătoare în toată impietatea sa.

Munca stăpîneste sau suspendă *sine die* viitorul indeterminat al elementului. Apucînd lucrurile, tratînd fiinţa ca pe o mobilă, ca

fiind transportabilă într-o casă, munca dispune de imprevizibilul viitor prin care se anunţă stăpînirea fiinţei asupra noastră. Ea îşi rezervă acest viitor. Posesia sustrage fiinţa schimbării sale. Durabilă în esenţă, ea nu durează doar ca o stare sufletească. Ea îşi afirmă puterea asupra timpului, asupra a ceea ce nu e al nimănui - asupra viitorului. Posesia afirmă produsul muncii ţa pe ceva care rămîne permanent în timp, ca pe o substanţă.

Lucrurile se prezintă ca nişte solide cu contururi clar delimitate ; alături de mese, de scaune, de plicuri, de caiete, de stilouri, de lucrurile fabricate - pietrele, boabele de sare, bulgării de pămînt, bucăţile de gheaţă, merele sînt lucruri. Această formă care separă obiectul, care îi desenează părţi, pare să îl constituie. Un lucru se distinge de un altul fiindcă un interval le separă. Insă partea unui lucru este la rîndul ei lucru: spătarul, piciorul scaunului, de pildă. Dar şi un fragment oarecare al piciorului, chiar dacă nu constituie o articulaţie; tot ceea ce se poate desprinde din lucru şi lua cu sine. Conturul lucrului indică posibilitatea de a îl desprinde, de a îl mişca fără alte lucruri, de a îl lua cu sine. Lucrul este *mobilă.* El conservă o anumită proporţie în raport cu trupul uman. O proporţie care îl supune mîinii, şi nu doar plăcerii sale. Mîna aduce calităţile elementare către plăcere şi, în acelaşi timp, le ia şi le păstrează în vederea unei plăceri viitoare. Mîna desenează o lume lipsind elementul de priza sa, desenînd fiinţe definite şi avînd forme, adică nişte solide; informaţia celui lipsit de formă este solidificarea, apariţia a ceva ce poate fi prins, a *fiinţării, suport* al calităţilor. Substanţialitatea nu constă aşadar în natura sensibilă a lucrului, fiindcă sensibilitatea coincide cu plăcerea afectată de un „adjectiv" fără substantiv, de o calitate pură, de o calitate fără suport. Abstracţia care ar ridica sensibilul la concept nu i-ar conferi şi substanţialitatea care lipseşte conţinutului sensibil. Doar dacă nu se insistă, nu asupra conţinutului conceptului, ci asupra naşterii latente a conceptului prin cuprinderea originară operată de către muncă. Inteligibilitatea conceptului ar desemna atunci referinţa sa la această cuprindere a muncii prin care se produce posesia. Substanţialitatea lucrului se găseşte în soliditatea care se oferă mîinii; mînă care apucă şi ia cu sine.

Mîna nu este astfel doar vîrful prin care comunicăm materiei o anumită cantitate de forţe. Ea traversează indeterminarea elementului, îi suspendă surprizele imprevizibile, amînă plăcerea în care ele deja ameninţă. Mîna apucă şi înţelege, ea recunoaşte fiinţa fiinţării, de vreme ce ea apucă prada, şi nu umbra; în acelaşi timp mîna suspendă, de vreme *ce* fiinţa *(etre)* este avutul *(avoir)* său. Şi totuşi, această fiinţă suspendată, îmblînzită, se

menţine, nu se uzează în plăcerea care consumă şi deteriorează. Pentru un timp, ea se afirmă ca durabilă, ca *substanţă,* într-o anumită măsură, lucrurile sînt non-comestibilul, ustensila, obiectul de uz, instrumentul de lucru, un bun. Mîna *cuprinde (comprend)* lucrul nu fiindcă îl atinge din toate părţile deodată (nu îl atinge de peste tot), ci fiindcă ea nu mai e un organ de simţ, nu e pură plăcere, nici pură sensibilitate, ci control, dominare, dispoziţie - ceea ce nu ţine de ordinea sensibilităţii. Organ de prindere, de dobîndire, ea culege fructul, însă îl ţine departe de buze, îl păstrează, îl pune la o parte, îl păstrează într-o casă. Locuinţa condiţionează munca. Mîna care dobîndeşte e stînjenită de captura sa. Ea nu fondează, prin ea însăşi, posesia. De altfel, proiectul însuşi al dobîndirii presupune reculegerea locuinţei. Boutroux pomeneşte într-un loc de faptul că posesia prelungeşte trupul nostru, însă trupul ca trup gol nu este prima posesie, el este încă în afara lui a avea şi a lui a nu avea. Dispunem de corpul nostru în măsura în care am suspendat fiinţa elementului care ne scaldă, *locuind.* Corpul meu este prima mea posesie în măsura în care fiinţa mea stă într-o casă, la limita dintre interioritate şi exterioritate. Extrateritorialitatea unei case condiţionează însăşi posesia propriului corp.

Substanţa trimite la locuinţă, adică, în sensul etimologic al termenului, la economie. Posesia surprinde în obiect fiinţa, însă ea o surprinde şi o contestă de îndată. Punîndu-l în casa mea ca pe un avut, ea îi conferă o fiinţă pur aparentă, o fiinţă fenomenală. Lucrul meu sau al altuia nu e în sine. Doar posesia atinge substanţa, celelalte relaţii cu lucrul nu ating decît atributele. Funcţia de ustensilă, ca şi valoarea pe care o au lucrurile, nu se impune conştiinţei spontane ca si substanţa, ci ca unul dintre atributele acestor fiinţe. Accederea la valori, ca şi uzul şi manipularea şi manufactura, se bazează pe posesie, pe mîna care ia, dobîndeşte, aduce la sine. Substanţialitatea lucrului, corelativă posesiei, nu constă, pentru lucru, în a se prezenta în mod absolut, în prezentarea lor, lucrurile se dobîndesc, se dau.

Fiindcă nu e în sine, lucrul se poate schimba şi, prin urmare, se poate compara, cuantifica şi, în consecinţă, îşi poate pierde însăşi identitatea proprie, se poate oglindi în strălucirea banului. Astfel, identitatea lucrului nu este structura sa originară. Ea dispare de îndată ce abordăm lucrul ca materie. Doar proprietatea instaurează permanenţa în calitatea pură a plăcerii, însă această permanenţă dispare de îndată în fenomenalitatea oglindită de bani. Avut, marfă pe care o cumperi şi o vinzi, lucrul se revelează la piaţă ca susceptibil de a aparţine cuiva, de a fi schimbat şi,

prin aceasta, convertibil în bani, susceptibil de a se dispersa în anonimatul banilor.

însă posesia însăşi trimite la nişte relaţii metafizice mai profunde. Lucrul nu rezistă dobîndirii; ceilalţi posedanţi - cei care nu pot fi posedaţi - contestă şi, chiar prin aceasta, consacră posesia însăşi, în aşa fel încît posesia lucrurilor conduce la un discurs. Iar acţiunea, dincolo de muncă, care presupune rezistenţa absolută a chipului unei alte fiinţe, este poruncă şi cuvînt - sau violenţă şi crimă.

5. Munca, trupul, conştiinţa

Doctrina care interpretează *lumea* ca orizont pe care se prezintă lucrurile, ca ustensile, ca ansamblu însoţind o existenţă grijulie faţă de propria fiinţă, nu ţine seama de această instalare la liziera unei interiorităţi pe care casa o face posibilă. Orice manipulare a unui sistem de unelte si de ustensile, orice muncă, presupune o *priză* originară asupra lucrurilor, posesia, a cărei naştere latentă este indicată la marginea interiorităţii de către casă. Lumea este posesie posibilă şi orice transformare a lumii prin industrie este o variaţie a regimului de proprietate, începînd cu locuinţa, posesia - săvîrşită prin apucarea cvasimiraculoasă a unui lucru în noapte, în acel *apeiron* al materiei prime - descoperă o lume; nu lumea este cea care face posibile lucrurile. Pe de altă parte, şi concepţia intelectualistă a unei lumi înţeleasă ca spectacol oferit impasibilei contemplaţii ignoră reculegerea în locuinţă, fără de care bîzîitul neîncetat al elementului nu se poate oferi mîinii care prinde, căci mîna ca mînă nu se poate isca dintr-un corp scufundat în element, lipsit de reculegerea locuinţei. Contemplaţia nu este suspendarea activităţii omului; ea vine după suspendarea fiinţei haotice şi, prin aceasta, independente a elementului şi după întîlnirea Celuilalt, care pune în cauză posesia însăşi. Contemplaţia presupune, în orice caz, mobilizarea însăşi a lucrului prins de către mînă.

Corpul a apărut în consideraţiile precedente nu ca un obiect între alte obiecte, ci ca însuşi regimul sub care se exercită separarea, un „cum" al acestei separări şi, dacă se poate spune, un adverb mai degrabă decît un substantiv. Ca şi cum, în vibraţia existării separate, s-ar produce în mod esenţial un nod în care să se întîlnească o mişcare de interiorizare şi o mişcare de muncă şi de dobîndire direcţionată către adîncimea insondabilă a elementelor, fapt care plasează fiinţa separată între două viduri, în acel „undeva" în care el se manifestă tocmai ca separat. Trebuie să deducem si să descriem mai bine această situaţie.

In plăcerea paradisiacă, fără timp şi grijă, distincţia activităţii şi pasivităţii se confundă în agrement. Plăcerea se hrăneşte întreagă prin acel în afară în care locuieşte, însă agrementul său îşi manifestă suveranitatea; această suveranitate e la fel de străină de libertatea unei *causa sui* - pe care nimic din afară nu ar putea-o afecta - pe cît este de străină de acea *Geworfenheit* heideggeriană care, prinsă în *altul* care o limitează şi o neagă, *suferă* din cauza acestei alterităţi la fel cum ar suferi o libertate idealistă. Fiinţa separată este separată sau mulţumită în bucuria sa de a respira, de a vedea, de a simţi. *Altul* în care ea jubilează - elementele - nu este iniţial nici pentru, nici împotriva ei. Nici o asumpţie nu ritmează relaţia primă cu plăcerea, nici suprimarea „altuia", nici reconcilierea cu el. însă suveranitatea eului care vibrează în plăcere are drept particularitate faptul că se scaldă într-un mediu şi, prin aceasta, suferă nişte *influenţe.* Originalitatea influenţei rezidă în aceasta: fiinţa autonomă a plăcerii se poate descoperi în chiar această plăcere de care e lipită - ca determinată de ceea ce ea nu este, dar fără ca plăcerea să fie întreruptă, fără vreo violenţă. Ea îşi apare ca produs al unui mediu în care totuşi, suficientă, se scaldă. Autohtonă, ea este în acelaşi timp un atribut de suveraneitate şi unul de supunere. Acestea două sînt simultane. Ceea ce influenţează viaţa se infiltrează în ea ca o dulce otravă. Ea se înstrăinează, însă, chiar şi în suferinţă, înstrăinarea îi vine din interior. Această inversare, întotdeauna posibilă, a vieţii nu se poate spune în termeni de libertate limitată sau finită. Libertatea se prezintă aici ca una dintre posibilităţile echivocului originar care se joacă în viaţa autohtonă. Existenţa acestui echivoc este corpul. Suveranitatea plăcerii îşi hrăneşte independenţa dintr-o dependenţă faţă de altul. Suveranitatea plăcerii riscă o trădare: alteritatea din care trăieşte o expulzează deja din paradis. Viaţa este corp, nu doar corp propriu în care se iţeşte suficienţa ei, ci şi răscruce de forţe fizice, corp-efect. Viaţa atestă, în frica sa profundă, această convertire întotdeauna posibilă a corpului-stăpîn în corp-sclav, a sănătăţii în boală. *A fi corp* înseamnă pe de-o parte *a se ţine, a* fi stăpîn pe sine, si, pe de altă parte, a se ţine pe pămînt, a fi *înaltul* şi, prin aceasta, a fi stînjenit de propriul corp. Dar, să repetăm, această stînjenire nu se produce ca o pură dependenţă. Ea produce fericirea celui care se bucură de ea. Ceea ce este necesar existenţei mele pentru a subzista interesează existenţa mea. Eu trec de la această dependenţă la această bucuroasă independenţă - si, în chiar suferinţa mea, îmi extrag existenţa din interior. A fi la tine acasă în altceva decît tine, a fi tu însuţi trăind din altceva

decît tu însuți, a *trăi din... se* concretizează în existența corporală. „Gîndirea întrupată" nu se produce inițial ca o gîndire care acționează asupra lumii, ci ca o existență separată care-şi afirmă independența în fericita dependență a nevoii. Nu că ar fi vorba în acest echivoc de două puncte de vedere succesive asupra separării; simultaneitatea lor constituie corpul. Nici unuia dintre cele două aspecte care se dezvăluie rînd pe rînd nu îi aparține ultimul cuvînt.

Locuința suspendă sau amînă această trădare făcînd dobîndirea şi munca posibile. Locuința, depăşind insecuritatea vieții, este o neîncetată amînare a datei cînd viața riscă să se prăbuşească. Conştiința morții este conştiința amînării neîncetate a morții, în ignoranța esențială a datei sale. Plăcerea ca si corp care munceşte se ține în această amînare primă, aceea care deschide însăşi dimensiunea timpului.

Suferința ființei reculese, care e pacienta prin excelență, pură pasivitate, este în acelaşi timp deschidere asupra duratei, întîrziere în această suferință, în pacientă coincid iminența înfrîngerii şi o distanță în ceea ce o priveşte. Ambiguitatea corpului *e conştiința.*

Nu există aşadar nici o *dualitate,* corp propriu şi corp fizic, care ar trebui conciliată. Locuința care adăposteşte şi prelungeşte viața, lumea pe care viața o dobîndeşte şi o utilizează prin muncă este, de asemenea, şi lumea fizică în care munca se interpretează ca un joc de forțe anonime. Locuința nu este, pentru forțele lumii exterioare, decît o întîrziere. Ființa domiciliată nu se desparte de lucruri decît fiindcă îşi acordă un răgaz, fiindcă „întîrzie efectul", fiindcă lucrează.

Nu am contestat spontaneitatea vieții. Dimpotrivă, am adus problema interacțiunii dintre corp şi lume la locuire, la chestiunea lui „a trăi din...", în care nu s-ar mai putea decela schema unei libertăți *causa sui,* limitată în mod incomprehensibil. Libertatea, ca raport al vieții cu un *altul* care o adăposteşte şi prin care viața e *la ea acasă,* nu e o libertate finită, ea este virtual o libertate nulă. Libertatea e ca un subprodus al vieții. Aderența sa la lumea în care riscă să se piardă este tocmai - şi în acelaşi timp - ceea ce o apără şi prin care ea e acasă. Acest corp, verigă a unei realități elementale, este şi ceea ce permite ca lumea să fie cuprinsă, supusă muncii. A fi liber înseamnă a construi o lume în care poți să fii liber. Munca vine de la o ființă, lucru printre lucruri şi în contact cu lucrurile; însă, în acest contact, ea vine de acasă. Conştiința nu cade într-un corp — nu se întrupează; ea este o dezîntrupare - sau, mai exact, o amînare a corporalității corpului. Aceasta nu se produce în eterul abstracției, ci ca orice concret al locuinței şi al muncii. A avea conştiință înseamnă a fi în raport CM

ceea ce este, dar ca şi cum prezentul a *ceea ce este* nu ar fi pe deplin realizat şi ar constitui doar *viitorul* unei fiinţe reculese. A avea conştiinţă înseamnă chiar a avea timp. Nu înseamnă a deborda timpul prezent în proiectul care anticipă viitorul, ci a avea faţă de prezentul însuşi o distanţă, a se raporta la elementul în care eşti instalat ca faţă de ceva care nu e încă acolo, întreaga libertate a locuirii ţine de timpul care îi rămîne întotdeauna locuitorului. Incomensurabilul, adică incomprehensibilul format al elementului, lasă timp. Distanţa faţă de elementul în care eul e aruncat nu îl ameninţă în locuinţa sa decît în viitor. Prezentul nu e pentru moment decît conştiinţa pericolului, teama, sentiment prin excelenţă. Indeterminarea elementului, viitorul său, devine conştiinţă, posibilitatea de a utiliza timpul. Munca nu caracterizează o libertate care s-a desprins de fiinţă, ci o voinţă: o fiinţă ameninţată, însă dispunînd de timp pentru a para ameninţarea.

In economia generală a fiinţei, voinţa marchează punctul în care definitivul unui eveniment se produce ca non-definitiv. Forţa voinţei nu se derulează ca o forţă mai puternică decît obstacolul. Ea constă în a aborda obstacolul nu izbindu-te de el, ci luînd întotdeauna o distanţă faţă de el, zărind un interval între sine şi iminenţa obstacolului. A voi înseamnă a preveni pericolul. A concepe viitorul înseamnă a pre-veni. A munci înseamnă a-ţi întîrzia decăderea, însă munca nu este posibilă decît unei fiinţe care are structura corpului, o fiinţă care prinde alte fiinţe, adică în reculegere acasă şi aflată *In raport* cu non-eul.

Dar timpul care se manifestă în reculegerea locuinţei - o vom spune mai tîrziu - presupune relaţia cu un altul care nu se oferă muncii, relaţia cu Celălalt, cu infinitul, metafizica.

Această ambiguitate a corpului prin care eul este angajat în altul, dar vine întotdeauna de dincoace, *se produce* în muncă. Munca nu constă în a fi cauză primă într-o înlănţuire *continuă* de cauze, aşa cum o întrezăreşte o gîndire deja luminată; în a fi cauza care ar acţiona în momentul în care gîndirea, mergînd în spate de la sfîrşit, s-ar opri la această cea mai apropiată cauză de noi, coincidentă cu noi. Diferitele cauze strîns înlănţuite formează un mecanism a cărui esenţă e exprimată de maşină. Rotiţele maşinii se ajustează perfect unele cu altele şi formează o continuitate fără fisură. Pentru o maşină se poate spune cu aceeaşi îndreptăţire că rezultatul este cauza finală a primei mişcări şi că este efectul acestei prime mişcări. Dimpotrivă, mişcarea corpului care declanşează acţiunea maşinii, mîna care se îndreaptă spre ciocan sau spre cuiul de bătut, nu este doar *cauza eficientă* a acestei finalităţi, finalitate care ar fi cauza finală a acestei prime

INTERIORITATE ŞI ECONOMIE

mişcări. Căci în mişcarea mîinii e vorba întotdeauna, într-o anumită măsură, de a căuta şi de *a prinde* scopul cu tot imprevizibilul presupus. Această distanţă săpată şi parcursă de către corp spre maşină sau către mecanismul pe care-1 acţionează poate să fie mai lungă sau mai puţin lungă; marja sa poate să se îngusteze foarte mult în gestul obişnuit. Dar chiar şi atunci cînd gestul este obişnuit, e nevoie de abilitate şi de îndemînare pentru a conduce obişnuinţa.

Altfel spus, mişcarea corpului - care, după, se va putea trata în termeni de cauzalitate - se desfăşoară în momentul actului sub acţiunea unei cauze - în adevăratul sens al termenului - finale, în care intermediarii care vor permite umplerea acestei distanţe, pentru a se declanşa automat unii pe alţii, nu au fost încă găsiţi, în care mîna pleacă în aventură şi îşi apucă scopul cu *noroc* sau cu neşansă, ceea ce rezultă din faptul că poate rata. Mîna este prin esenţă tatonare şi prindere. Tatonarea nu e o acţiune tehnic imperfectă, ci o condiţie a oricărei tehnici. Finalitatea nu este văzută ca finalitate într-un soi de aspiraţie dezîntrupată căreia ea i-ar fixa destinul ca pe o cauză fixă, destinul finalităţii. Dacă determinismul finalităţii nu se lasă convertit în determinismul cauzei, e pentru că intelecţia finalităţii nu se separă de realizarea sa; finalitatea nu atrage, nu este într-o oarecare măsură inevitabilă, ci e prinsă şi, prin aceasta, presupune corpul sub forma mîinii. Doar o fiinţă dotată cu organe poate să conceapă o finalitate tehnică, un raport între scop şi unealtă. Scopul este un capăt pe care mîna îl caută riscînd să-1 rateze. Corpul, ca posibilitate a unei mîini - iar corporalitatea sa întreagă se poate substitui mîinii — există în virtualitatea acestei mişcări îndreptate spre unealtă.

Tatonarea - operă prin excelenţă a mîinii şi operă adecvată acelui *apeiron* al elementului — face posibilă orice originalitate a cauzei finale. Dacă atracţia pe care o exercită un scop nu se reduce în întregime la o serie continuă de şocuri, la o propulsie continuă, e fiindcă, se spune, ideea scopului conduce la declanşarea acestor şocuri, însă această idee a scopului ar fi un epifenomen dacă ea nu s-ar manifesta în felul în care primul şoc se prezintă: împingere realizată în vid, la întîmplare. în realitate, „reprezentarea" scopului şi mişcarea mîinii care se lansează către el de-a lungul unei distanţe inexplorabile, fără să fie precedată de un luminător, nu constituie decît unul şi acelaşi eveniment şi definesc o fiinţă care, în sînul lumii în care *e* implantată, vine către această lume de dincoace de această lume - dintr-o dimensiune de *inferioritate,* de la o fiinţă care *locuieşte* în lume, care în lume e aşadar acasă.

Tatonarea revelează această poziţie a corpului care, în acelaşi timp, se integrează în fiinţă şi rămîne în interstiţiile sale, invitat mereu să străbată o distanţă la întîmplare, aventuros şi susţinîndu-se singur: poziţia unei fiinţe separate.

6. Libertatea reprezentării şi donaţia

A fi separat înseamnă a locui undeva. Separarea se produce în

mod pozitiv în localizare. Corpul nu se produce ca un accident al sufletului. Inserție a unui suflet în întindere ? Această metaforă nu rezolvă nimic. Ne-ar rămîne să înțelegem inserția sufletului în întinderea corpului. Apărînd reprezentării ca un lucru printre lucruri, corpul este de fapt *modul* în care o ființă, nici spațială, nici străină de întinderea geometrică sau fizică, există separat. El este regimul separării. Acel undeva al locuinței se produce ca un eveniment originar în raport cu care (si nu invers) trebuie să fie înțeles şi evenimentul desfăşurării fizico-geometrice.

Şi totuşi, gîndirea reprezentativă, care se hrăneşte şi trăieşte din ființa însăşi pe care o reprezintă, trimite la o posibilitate excepțională a acestei existențe separate. Nu e vorba de faptul că unei intenții teoretice, bază a eului, i s-ar adăuga voințe, dorințe şi sentimente, pentru a transforma gîndirea în viață. Teza strict intelectualistă subordonează viața reprezentării. Se susține că pentru a voi trebuie în prealabil să-ți reprezinți ceea ce vrei, pentru a dori, să-ți reprezinți scopul, pentru a simți, să-ți reprezinți obiectul sentimentului şi pentru a acționa, să-ți reprezinți ceea ce vei face. însă cum se vor naşte tensiunea si grija unei vieți din impasibila reprezentare? Teza inversă nu prezintă mai puține dificultăți. Reprezentarea, ca şi caz limită al unui angajament în realitate, ca reziduu al unui act suspendat si ezitant, reprezentarea ca ratare a acțiunii epuizează oare esența teoriei?

Dacă nu e posibil să extragi dintr-o contemplație impasibilă a unui obiect finalitatea necesară actului, este oare mai uşor să extragi din angajament, din act, din grijă libertatea contemplației pe care o anunță reprezentarea ?

Sensul filosofic al reprezentării nu rezultă de altfel din simpla opoziție dintre reprezentare şi act. Impasibilitatea, opusă angajamentului, ar caracteriza oare în mod suficient reprezentarea? Libertatea de care e ea apropiată este oare absență a relației, capăt al istoriei în care nimic nu rămîne *altul* si, prin aceasta, suveranitate în vid ?

Reprezentarea e condiționată. Pretenția sa transcendentală este constant dezmințită de către viața întotdeauna deja implantată

în ființa pe care reprezentarea pretinde că o constituie, însă reprezentarea *pretinde după* că se substituie acestei vieți în realitate, pentru a constitui însăşi această realitate. Trebuie să putem da seama prin separare de această condiționare constituantă, realizată de reprezentare - chiar dacă reprezentarea s-ar produce *după.* Teoreticul, pentru a fi *după,* pentru a fi în mod esențial amintire, nu este desigur creator, însă esența sa critică — urcuşul său *dincoace* - nu se confundă cu nici o posibilitate a plăcerii şi a muncii. Ea atestă o energie nouă, orientată în amonte, în contra-curent, şi pe care impasibilitatea contemplației nu o exprimă decît în mod superficial.

Că reprezentarea este condiționată de către viață, dar că această condiționare se poate inversa *după,* că idealismul este o eternă tentație, toate acestea țin de evenimentul însuşi al separării, care nu trebuie nici o clipă interpretat ca o ruptură abstractă în spațiu. Faptul lui *după* arată, desigur, că posibilitatea reprezentării constituante nu restituie eternității abstracte sau clipei privilegiul de a măsura orice lucru; el arată, dimpotrivă, că producerea separării este legată de timp, iar ea arată chiar că articularea separării în timp se produce astfel în ea însăşi, şi nu doar în mod secundar, pentru noi.

Posibilitatea unei reprezentări constituante, dar care se sprijină deja pe plăcerea unui real gata constituit, desemnează caracterul radical al dezrădăcinării celui care s-a recules într-o casă în care eul, scăldat de elemente, se plasează în fața unei Naturi. Elementele în care şi din care trăiesc sînt şi acel ceva căruia m-am opus. Faptul de a fi limitat o parte a acestei lumi şi de a o fi închis, de a accede la elementele care-mi fac plăcere prin uşă sau fereastră realizează extrateritorialitatea şi suveranitatea gîndirii, anterioară lumii căreia îi este posterioară. *Anterioară în mod posterior,* separarea nu este „cunoscută" astfel, ci se produce aşa. Amintirea este tocmai împlinirea acestei structuri ontologice. Val de mlaştină care revine să spele plaja dincoace de punctul de unde a plecat, spasm al timpului care condiționează amintirea. Doar astfel văd fără a fi văzut, precum Gyges, nu mai sînt invadat de către natură, nu mă mai scufund într-o ambianță sau într-o atmosferă. Doar astfel esența echivocă a casei sapă interstiții în continuitatea pămîntului. Analizele heideggeriene ale lumii ne-au obişnuit să gîndim că „faptul de a fi în vederea sa" care caracterizează-Dasein-ul, că grija în situație condiționează, pînă la urmă, orice produs uman. In *Sein und Zeit,* casa nu apare în afara sistemului de ustensile, însă „faptul de a fi în vederea sa" al grijii poate oare să se împlinească fără o desprindere față de situație, fără o reculegere în extrateritorialitate - fără *acasă la sine ?*

Instinctul rămîne inserat în situaţia sa. Mîna care tatonează traversează la întîmplare, aventuros, un vid.

De unde îmi vin această energie transcendentală, această amînare care e timpul însuşi, acest viitor în care memoria va cuprinde un trecut care a fost înaintea trecutului, un „ieri adînc, un ieri nicicînd destul" - energie care presupune deja reculegerea într-o casă?

Am definit reprezentarea ca o determinare a lui Altul de către Acelaşi, fără ca Acelaşi să fie determinat de Altul. Această definiţie excludea reprezentarea dintre relaţiile reciproce ai căror termeni se ating şi se limitează. A-mi reprezenta ceva din care trăiesc ar echivala cu a rămîne exterior elementelor în care mă scald, însă eu nu pot părăsi spaţiul în care mă scald, eu pot, dintr-o locuinţă, doar să *abordez* aceste elemente, să posed lucrurile. Pot desigur să mă reculeg în sînul vieţii mele care *e-viaţă din...* Doar că momentul negativ al acestei *locuiri* care determină posesia, reculegerea care mă smulge imersiunii, nu este un simplu ecou al posesiei. Nu putem să vedem în el replica prezenţei pe lîngă lucruri, ca şi cum posesia lucrurilor, ca prezenţă pe lîngă ele, ar conţine dialectic şi retragerea din faţa lor. Această retragere implică un nou eveniment. Trebuie ca eu să fi fost în relaţie cu ceva din care nu trăiesc. Acest eveniment este relaţia cu Celălalt care mă primeşte în Casă, prezenţa discretă a Femininului. Dar pentru ca eu să mă pot elibera de posesia însăşi pe care o instaurează primirea în Casă, pentru ca eu să pot vedea lucrurile în ele însele, adică pentru a mi le reprezenta, pentru ca să pot refuza şi plăcerea, şi posesia, trebuie să ştiu *să dau* ceea ce posed. Doar astfel aş putea să mă situez absolut deasupra angajamentului meu în non-eu. Dar pentru aceasta trebuie ca eu să pot întîlni chipul indiscret al Celuilalt, care să mă pună în cauză. Celălalt - altul în mod absolut - paralizează posesia, pe care o contestă prin epifania sa în chip. El nu poate să conteste posesia mea decît fiindcă mă abordează, nu din afară, ci de sus. Acelaşi nu ar putea să se înstăpînească peste acest Altul decît suprimîndu-1. însă infinitul de netrecut al acestei negaţii a crimei se anunţă tocmai prin această dimensiune a înălţimii de unde îmi vine Celălalt, în mod concret în imposibilitatea etică de a comite această crimă, îl primesc pe celălalt care se prezintă în casa mea deschizîndu-i casa mea.

Punerea în cauză a eului, coextensivă manifestării Celuilalt în chip, o numim limbaj, înălţimea din care vine limbajul o desemnăm prin cuvîntul instrucţie *(enseignement).* Maieutica socratică a învins o pedagogie care introducea în minte idei prin violarea si

seducerea acestei minţi. Ea nu exclude nici deschiderea către infinit, care e înălţimea din chipul Maestrului. Această voce venind de pe un alt tărîm învaţă însăşi transcendenţa, învăţătura indică întregul infinit al exteriorităţii. Iar întregul infinit al exteriorităţii nu se produce mai întîi, pentru a instrui apoi - instrucţia e însăşi producerea sa. Instrucţia dintîi instruieşte însăşi această înălţime care e echivalentă cu exterioritatea sa, etica. Din pricina acestei relaţii cu infinitul exteriorităţii sau al înălţimii naivitatea elanului direct, naivitatea fiinţei care se exercită ca o forţă care înaintează, se ruşinează de naivitatea sa. Relaţia cu alteritatea infinitului nu răneşte ca o opinie. Ea nu limitează un spirit într-un fel inadmisibil pentru un filosof. Limitarea nu se produce decît într-o totalitate, în vreme ce relaţia cu Celălalt sparge plafonul totalităţii. Ea e funciarmente paşnică. Altul nu mi se opune ca o altă libertate, ci ca una asemănătoare mie, aşadar ostilă mie. Celălalt nu este o altă libertate la fel de arbitrară ca a mea, fiindcă altfel ea ar străbate pe dată infinitul care ne separă pentru a intra sub acelaşi concept. Alteritatea sa se manifestă într-o dominaţie care nu cucereşte, ci instruieşte. Instrucţia nu e o specie a unui gen denumit dominaţie, o hegemonie jucîndu-se în sînul unei totalităţi, ci prezenţa infinitului care aruncă în aer cercul închis al totalităţii.

Reprezentarea îşi extrage libertatea faţă de lumea care o hrăneşte din relaţia esenţialmente morală cu Celălalt. Morala nu se adaugă preocupărilor eului pentru a le ordona sau pentru a le judeca; ea pune în cauză şi la distanţă de sine eul însuşi. Reprezentarea a început nu în prezenţa unui lucru oferit violenţei mele, ci scăpînd empiric forţelor mele, în posibilitatea mea de a pune în cauză această violenţă, într-o posibilitate producîndu-se prin relaţia cu infinitul şi prin vecinătate.

Desfăşurarea pozitivă a acestei relaţii paşnice fără graniţă sau fără nici o negativitate, cu Altul, se produce în limbaj. Limbajul nu ţine de relaţiile care ar putea să transpară în structurile logicii formale: el este contact de-a lungul unei distanţe, raport cu ceea ce nu se atinge, printr-un vid. El se plasează în dimensiunea dorinţei absolute prin care Acelaşi se găseşte în raport cu un altul, care nu e doar ceea ce Acelaşi a pierdut. Contactul sau vederea nu se impun ca gesturi arhetip ale dreptăţii *(droiture)*. Celălalt nu este nici iniţial, nici la final ceea ce noi cuprindem şi din care ne facem o temă. Adevărul nu este nici în vedere, nici în cuprindere — moduri ale plăcerii, ale sensibilităţii şi ale posesiei. El este în transcendenţa în care exterioritatea absolută se prezintă exprimîndu-se, într-o mişcare care constă în a relua şi a descifra, în orice clipă, semnele înseşi pe care ea le dezvăluie.

însă transcendenţa chipului nu se joacă în afara lumii, ca şi cum economia prin care se produce separarea s-ar ţine dedesubtul unui fel de contemplaţie beatifică a Celuilalt. (Această contemplare s-ar deteriora în idolatria care pîndeşte sub orice contemplaţie.) „Vederea" chipului ca şi chip este un anume fel de a sta într-o casă sau, pentru a o spune într-o modalitate mai puţin singulară, o anumită formă de viaţă economică. Nici o relaţie umană sau interumană nu ar putea să se joace în afara economiei, nici un chip nu ar putea fi abordat cu mîinile goale şi cu casa închisă: reculegerea într-o casă deschisă Celuilalt - ospitalitatea - este faptul concret şi iniţial al reculegerii umane şi al separării; el coincide cu Dorinţa de Celălalt absolut transcendent. Casa aleasă este opusul unei rădăcini. Ea indică o desprindere, o rătăcire care a făcut-o posibilă, care nu e un *minus* în raport cu instalarea, ci un surplus al relaţiei cu Celălalt sau al metafizicii.

Insă fiinţa separată se poate închide în egoismul său, adică în desăvîrşirea izolării sale. Iar această posibilitate de a uita transcendenţa Celuilalt - de a alunga nepedepsit din propria casă orice ospitalitate (adică tot limbajul), de a alunga de aici relaţia transcendentă care a permis Eului să se închidă în sine — atestă adevărul absolut, radicalismul separării. Separarea nu este doar, în mod dialectic, corelativă transcendenţei ca invers al său. Ea se realizează ca un eveniment pozitiv. Relaţia cu infinitul rămîne o altă posibilitate a fiinţei reculese în propria casă. Posibilitatea, pentru casă, de a se deschide Celuilalt este la fel de esenţială esenţei casei ca şi uşile şi ferestrele închise. Separarea nu ar fi radicală dacă posibilitatea de a se închide în casă nu s-ar putea produce, fără contradicţie internă, ca eveniment în sine (dacă ea ar trebui să fie doar un fapt empiric, psihologic, iluzie), aşa cum se produce ateismul însuşi. Inelul lui Gyges simbolizează separarea. Gyges joacă pe două planuri, evoluînd între o prezenţă către ceilalţi şi o absenţă, vorbind „altora" şi sustrăgîndu-se cuvîntului; Gyges este condiţia însăşi a omului, posibilitatea nedreptăţii şi a egoismului radical, posibilitatea de a accepta regulile jocului, însă şi de a trişa.

Toate dezvoltările acestei lucrări încearcă să se elibereze de o concepţie care caută să reunească evenimentele existenţei afectate de semne opuse într-o condiţie ambivalenţă, care singură ar avea valoare ontologică, în vreme ce evenimentele înseşi, care se angajează într-un sens sau într-un altul, ar rămîne empirice, fără sa articuleze ontologic nimic nou. Metoda practicată aici constă în a căuta condiţia situaţiilor empirice, însă ea lasă dezvoltărilor zise empirice, în care posibilitatea condiţionantă se realizează,

ea lasă *concretizării* un rol ontologic care precizează sensul posibilității fundamentale, sens invizibil în această condiție.

Relația cu celălalt nu se produce în afara lumii, ci pune în cauză lumea posedată. Relația cu celălalt, transcendența, constă în a-i spune lumea Celuilalt, însă limbajul împlineşte punerea în comun originară - care se referă la posesie şi presupune economia. Universalitatea pe care un lucru o primeşte de la cuvîntul care îl smulge din *hic et nune* îşi pierde misterul în perspectiva etică unde se situează limbajul. Acel *hic et nune* se referă la posesiunea prin care un lucru este prins, iar limbajul care îl desemnează altuia este o deposesie originară, o primă donație. Generalitatea cuvîntului instaurează o lume comună. Evenimentul etic situat la baza generalizării este intenția profundă a limbajului. Raportul cu celălalt nu stimulează, nu suscită doar generalizarea, nu îi furnizează doar pretextul şi ocazia (ceea ce nimeni nu a contestat niciodată), ci este chiar această generalizare. Generalizarea e o universalizare — doar că universalizarea nu este intrarea unui lucru sensibil într-un *no man's land* al idealului, nu este doar pur negativă, ca o sterilă renunțare, ci oferirea lumii către celălalt. Transcendența nu este o vedere a Celuilalt - ci o donație originară.

Limbajul nu exteriorizează o reprezentare preexistentă în mine - el pune în comun o lume pînă atunci doar a mea. Limbajul *efectuează* intrarea lucrurilor într-un eter nou, unde ele primesc un nume şi devin concepte, primă acțiune aflată deasupra muncii, acțiune fără acțiune, chiar dacă vorbirea comportă efortul muncii, chiar dacă, gîndire întrupată, el ne inserează în lume, în riscurile şi hazardul oricărei acțiuni. El depăşeşte în fiecare clipă această muncă prin generozitatea ofertei pe care o face pe dată, ofertă chiar a acestei munci. Analizele limbajului care tind să-1 prezinte ca o acțiune cu sens ignoră această *ofertă* a lumii, această ofertă de conținuturi care răspunde chipului celuilalt sau care îl chestionează şi doar deschide perspectiva sensului.

„Vederea" chipului nu se separă de această ofertă care este limbajul. A vedea chipul înseamnă a vorbi despre lume. Transcendența nu este o optică, ci primul gest etic.

E. Lumea fenomenelor şi expresia

1. Separarea este o economie

Afirmînd separarea, nu transpunem în formulă abstractă imaginea empirică a intervalului spaţial care îşi reuneşte extremităţile prin chiar spaţiul care le separă. Separarea trebuie să se precizeze în afara acestui formalism, ca eveniment care nu e echivalent, de îndată ce se produce, contrariului său. A te separa, a nu rămîne solidar cu o totalitate, înseamnă în mod pozitiv a fi *undeva,* într-o casă, a fi în mod economic. Acel „undeva" şi casa explicitează egoismul, mod de a fi originar în care se produce separarea. Egoismul este un eveniment ontologic, o sfîşiere efectivă, şi nu doar un vis care se plimbă la suprafaţa fiinţei şi care ar putea fi neglijat precum o umbră. Sfîşierea unei totalităţi nu se poate produce decît prin freamătul egoismului, nici iluzoriu, nici subordonat în vreun fel totalităţii pe care o sfîşie. Egoismul este viaţă: viaţă *din...* sau plăcere. Plăcerea abandonată elementelor care o satisfac, însă o aruncă în „nicăieri" şi o ameninţă, se retrage într-o locuinţă. Atîtea mişcări opuse - plonjarea printre elemente care întredeschide interioritatea, şederea - fericită şi nevoiaşă - pe pămînt, timpul şi conştiinţa care desfac menghina fiinţei şi asigură stăpînirea unei lumi - se reunesc în fiinţa corporală a omului - nuditate şi lipsă expuse exteriorităţii anonime a căldurii şi frigului, însă şi reculegere în interioritatea lui acasă - şi, prin aceasta şi de aici, muncă şi posesie. Acţionînd, posesia reduce la Acelaşi ceea ce, într-o primă instanţă, se oferă ca altul. Existenţa economică (ca şi existenţa animală) - în ciuda infinitei extensii a nevoilor pe care o face posibilă - rămîne în Acelaşi. Mişcarea sa e centripetă.

însă acţiunea nu manifestă oare în afară această interioritate ? Nu reuşeşte să spargă coaja separării ? Acţiunile, gesturile, manierele, obiectele utilizate şi fabricate nu îl indică pe autorul lor? Ba da, numai că abia după ce au îmbrăcat semnificaţia limbajului care se instituie prin şi dincolo de lucrări. Doar prin lucrări, eul nu ajunge în afară; el se retrage din ele sau îngheaţă în ele, ca şi

cum nu ar face apel la celălalt şi nu i-ar răspunde, ci şi-ar căuta în activitate propriul confort, intimitatea şi somnul. Liniile de sens pe care activitatea le trasează în materie se încarcă pe dată de echivocuri, ca şi cum acţiunea, urmîndu-şi scopul, n-ar avea *consideraţie* pentru exterioritate, n-ar fi atentă. Făcînd ceea ce am vrut să fac, am obţinut multe lucruri pe care nu le-am dorit - lucrarea apare în deseurile muncii. Muncitorul nu ţine în mînă toate firele propriei sale acţiuni. El se exteriorizează prin acte, într-un sens, deja ratate. Dacă lucrările sale eliberează semne, ele trebuie descifrate fără ajutorul său. Dacă el participă la această descifrare, vorbeşte. De aceea, produsul muncii nu constituie o proprietate inalienabilă şi poate fi uzurpat de către celălalt. Lucrările au un destin independent de eu, se integrează într-un ansamblu de lucrări: ele pot fi schimbate şi stau, aşadar, în anonimatul banilor. Integrarea într-o lume economică nu angajează interioritatea din care lucrările provin. Această viaţă interioară nu moare ca un foc de paie, însă nici nu se recunoaşte în existenţa care îi este atribuită în economie. Aceasta se atestă în conştiinţa pe care persoana o are despre tirania Statului. Statul trezeşte persoana la o libertate pe care o violează pe dată. Statul, care-şi realizează esenţa prin lucrări, alunecă spre tiranie şi atestă astfel absenţa mea din aceste lucrări, care se întorc la mine înstrăinate prin necesităţile economice. Prin lucrare eu nu sînt decît dedus şi deja rău înţeles, mai degrabă trădat decît exprimat.

Dar nu pot străpunge mai mult coaja separării abordîndu-1 pe celălalt în lucrările sale, care sînt ca şi ale mele, abandonate teritoriului anonim al vieţii economice în care mă găsesc, egoist şi separat, identificînd în diversitatea prin muncă şi posesie identitatea mea de Acelaşi. Celălalt se semnalează, însă nu se prezintă. Lucrările îl simbolizează. Simbolismul vieţii şi al muncii simbolizează în sensul foarte singular pe care 1-a evidenţiat în toate manifestările noastre conştiente şi în toate visele noastre şi care este esenţa oricărui semn, definiţia lui originară: el nu revelează decît ascunzînd. în acest sens, semnele constituie şi protejează intimitatea mea. A se exprima prin propria viaţă, prin lucrările sale înseamnă tocmai a se sustrage expresiei. Munca rămîne economică. Ea vine din casă si se întoarce acolo, mişcare de Odisee sau aventură în care aventura în lume nu e decît accidentul unei întoarceri, într-un fel absolut, desigur, interpretarea simbolului poate conduce pînă la intenţia ghicită, însă pătrundem în această lume interioară printr-un fel de efracţie şi fără a conjura absenţa. Absenţă căreia doar cuvîntul, desprins însă de grosimea sa de produs lingvistic, îi poate pune capăt.

2. Lucrare şi expresie

Lucrurile se manifestă ca şi cum ar răspunde la o întrebare în raport cu care ele au un sens, la întrebarea *quid?* Aceasta caută un substantiv şi un adjectiv - inseparabile. Acestei cercetări îi corespunde un conţinut, fie sensibil, fie intelectual, o comprehensiune a unui concept. Autorul acţiunii, abordat prin această acţiune, nu se va prezenta decît ca şi conţinut. Conţinutul nu s-ar putea detaşa de context, de sistemul în care se integrează lucrările înseşi şi răspunde la întrebare prin locul său în sistem. A întreba *ce e* echivalent cu a întreba *în calitate de ce; e* echivalent cu a nu considera manifestarea prin ea însăşi.

Dar întrebarea care interoghează asupra quidităţii este pusă cuiva. De mult, cel care trebuie să răspundă s-a şi *prezentat,* răspunzînd astfel unei întrebări anterioare oricărei alte întrebări în căutarea unor quidităţi. în realitate acel „cine este" nu e o întrebare şi nu e satisfăcută de o cunoştinţă. Cel căruia i se pune această întrebare s-a *si prezentat,* fără a fi un conţinut. El s-a prezentat ca şi chip. Chipul nu este o modalitate a quidităţii, un răspuns la o întrebare, ci corelativul a ceea ce este anterior oricărei întrebări. Ceea ce este anterior oricărei întrebări nu este, la rîndul său, o întrebare, nici o cunoştinţă deţinută a *priori,* ci Dorinţă. Acel *cine* corelativ Dorinţei, acel *cine* căruia îi este pusă întrebarea este, în metafizică, o „noţiune" la fel de fundamentală şi de universală ca şi quiditatea şi fiinţa, şi fiinţarea, şi categoriile.

Desigur, acest *cine* este în majoritatea timpului un *ce.* La întrebarea „Cine este domnul X?" se răspunde „Este preşedinte al Consiliului de Stat" sau „Este domnul Cutare". Răspunsul se oferă ca o quiditate, el se referă la un sistem de relaţii. La întrebarea *cine ?* răspunde prezenţa non calificabilă a unei fiinţări care *se prezintă* fără să se refere la nimic şi care, totuşi, se distinge de orice altă fiinţare, întrebarea *cine ?* vizează un chip. Noţiunea de chip este diferită de orice conţinut reprezentat. Dacă întrebarea *cine* nu interoghează în acelaşi sens ca şi întrebarea *ce,* este fiindcă aici ceea ce se întreabă şi cel interogat coincid. A viza un chip înseamnă a pune întrebarea *cine ?* chipului însuşi care e răspunsul la această întrebare. Răspunzătorul şi răspunsul coincid. Chipul, expresie prin excelenţă, formulează primul cuvînt: semnificantul ivindu-se în vîrful semnului său, ca doi ochi care vă privesc.

Acest *cine* al activităţii nu este *exprimat* în activitate, nu este *prezent,* nu asistă la manifestarea sa, ci e doar indicat printr-un semn într-un sistem de semne, cu alte cuvinte ca o fiinţă care se

manifestă tocmai ca absență de la manifestarea sa: o manifestare în absența ființei - un fenomen. Cînd omul este înțeles prin lucrările sale, el e mai degrabă surprins decît înțeles. Viața şi munca sa îl maschează. Simboluri, ele cheamă interpretarea. Fenomenalitatea de care este vorba nu indică doar o relativitate a cunoaşterii, ci şi un mod de a fi în care nimic nu este ultim, în care totul este semn, prezent sustras prezenței sale şi, în acest sens, vis. Cu exterioritatea care nu e aceea a lucrurilor dispare simbolismul şi începe ordinea ființei şi se ridică zorii din *zarea* cărora alți zori nu mai trebuie să se ridice. Ceea ce lipseşte experienței interioare nu este o ființă la superlativ, prelungind şi amplificînd echivocurile interiorității şi ale simbolismului său, ci o ordine în care toate simbolismele să fie descifrate de către ființe care să se prezinte în mod absolut - care să se exprime. Acelaşi nu este Absolutul, realitatea sa, care se exprimă în lucrarea sa, este absentă din lucrarea *sa;* realitatea sa nu e totală în existența sa economică.

Doar abordîndu-1 pe Celălalt asist la mine însumi. Nu că existența mea s-ar constitui în gîndirea celorlalți. O existență numită obiectivă aşa cum se reflectă în gîndirea altora şi prin care eu contez în universalitate, în Stat, în istorie, în totalitate, nu mă exprimă, ci, dimpotrivă, mă disimulează. Chipul pe care-1 întîmpin mă face să trec de la fenomen la ființă într-un alt sens: în discurs, mă expun interogației Celuilalt, iar această urgență a răspunsului - vîrf ascuțit al prezentului - mă naşte pentru responsabilitate ; ca responsabil, mă găsesc adus la realitatea mea ultimă. Această atenție extremă nu actualizează ceea ce a fost potențial, căci ea nu se poate concepe fără Altul. A fi atent înseamnă un surplus de conştiință, ceea ce presupune apelul Altuia. A fi atent înseamnă a recunoaşte stăpînirea Altuia, înseamnă a primi porunca sa sau mai exact a primi de la el porunca de a porunci. Existența mea ca „lucru în sine" începe cu prezența în mine a ideii Infinitului, cînd mă caut în realitatea mea ultimă, însă acest raport constă deja în a-1 sluji pe Celălalt.

Nu moartea este acest stăpîn. întotdeauna viitoare şi necunoscută, ea determină frica sau fuga din fața responsabilităților. Curajul e în ciuda ei. El îşi are idealul altundeva, mă angajează în viață. Moartea, sursă a tuturor miturilor, nu e *prezentă* decît în celălalt; şi doar în el ea mă cheamă de urgență la esența mea ultimă, la responsabilitatea mea.

Pentru ca totalitatea mulțumirii să-i reveleze fenomenalitatea si inadecvarea la absolut, nu este suficient ca o nemulțumire să se substituie mulțumirii. Nemulțumirea se menține încă în orizonturile unei totalități, ca o lipsă care, în nevoie, îşi anticipează

satisfacţia. Asemenea unui proletariat care nu ar rîvni decît la confortul interiorului burghez şi la orizonturile sale de slujbaş. Totalitatea mulţumirii îşi acuză propria fenomenalitate cînd survine o exterioritate care nu se insinuează în vidul nevoilor flatate sau contrariate. Totalitatea mulţumirii îşi revelează propria fenomenalitate atunci cînd această exterioritate - incomensurabilă în raport cu nevoile - sparge interioritatea prin chiar această incomensurabilitate. Interioritatea se descoperă atunci ca insuficientă, fără ca această insuficienţă să indice vreo limitaţie oarecare impusă de către această exterioritate, fără ca insuficienţa interiorităţii să se convertească pe dată în nevoile presimţindu-şi satisfacţia sau suferind din cauza lipsei, fără ca în orizonturile indicate de către nevoi să se refacă interioritatea spartă. O asemenea exterioritate revelează aşadar insuficienţa fiinţei separate, însă o insuficienţă lipsită de orice satisfacţie posibilă. Nu doar lipsită de orice satisfacţie de fapt, ci în afara oricărei perspective de satisfacţie sau de insatisfacţie. Exterioritatea, străină de nevoi, ar revela aşadar o insuficienţă, plină de chiar această insuficienţă, şi nu de speranţă, o distanţă mai preţioasă decît atingerea, o non-posesie mai preţioasă decît posesia, o foame care se hrăneşte nu din pîine, ci din foamea însăşi. Nu avem aici un vis romantic oarecare, ci ceea ce încă de la începutul acestei cercetări s-a impus ca Dorinţă. Dorinţa nu coincide cu o nevoie nesatisfăcută; ea se plasează dincolo de satisfacţie şi de insatisfacţie. Relaţia cu Celălalt - sau ideea Infinitului o împlineşte. Fiecare poate să trăiască în strania dorinţă de Celălalt, pe care nu o încununează nici o voluptate, nici nu o închide, nici nu o adoarme. Graţie acestei relaţii, omul retras din element, recules într-o casă, îşi reprezintă o lume. Din cauza ei, din cauza prezenţei în faţa chipului Celuilalt, omul nu se lasă înşelat de triumful său glorios de fiinţă vie şi, distinct de animal, poate cunoaşte diferenţa între fiinţă şi fenomen, îşi poate recunoaşte fenomenalitatea, deficienţa plenitudinii sale, deficienţă de neconvertit în nevoi şi care, dincolo de plenitudine şi de vid, nu ar putea să se remedieze.

3. Fenomen şi fiinţă

Epifania exteriorităţii care acuză deficienţa interiorităţii suverane a fiinţei separate nu situează interioritatea, ca o parte limitată de către o alta, într-o totalitate. Intrăm în ordinea Dorinţei şi în ordinea relaţiilor ireductibile la cele care structurează totalitatea. Contradicţia dintre interioritatea liberă şi exterioritatea care ar trebui să o limiteze se conciliază în omul deschis instrucţiei.

Instrucţia este un discurs în care maestrul îi poate da elevului ceea ce elevul nu ştie încă. Ea nu operează ca o maieutică, ci continuă introducerea în eu a ideii infinitului. Ideea infinitului implică un suflet capabil să conţină mai mult decît ar putea extrage din sine. Ea indică o fiinţă interioară, capabilă de relaţia cu exteriorul şi care nu confundă interioritatea sa cu totalitatea fiinţei. Toată această lucrare nu caută decît să prezinte spiritualul potrivit acestei ordini carteziene, anterioară ordinii socratice. Fiindcă dialogul socratic presupune deja nişte fiinţe decise pentru discurs şi, în consecinţă, nişte fiinţe care i-au acceptat regulile, în vreme ce învăţătura conduce la discursul logic fără retorică, fără flatare sau seducţie şi, astfel, fără violenţă, menţinînd interioritatea celui care întîmpină.

Omul plăcerii, care stă în interioritatea ce-i asigură separarea, îşi poate ignora fenomenalitatea. Această posibilitate a ignorării nu indică un grad inferior de conştiinţă, ci preţul însuşi al separării. Separarea, ca ruptură a participării, a fost dedusă din Ideea Infinitului. Ea este aşadar şi o relaţie pe deasupra prăpastiei de neumplut a acestei separări. Dacă separarea a trebuit să fie descrisă prin plăcere şi economie, e pentru că suveranitatea omului nu este în nici un chip simplul revers al relaţiei cu Celălalt. Fiindcă separarea nu se reduce la un simplu pandant al relaţiei, Relaţia cu Celălalt nu are acelaşi statut ca relaţiile propuse gîndirii obiectivante şi în care distincţia termenilor reflectă şi uniunea lor. Relaţia între Eu şi Celălalt nu are structura pe care logica formală o regăseşte în toate celelalte relaţii. Termenii ei rămîn absoluţi în ciuda raportului în care se găsesc. Relaţia cu Celălalt este singura în care o asemenea răsturnare a logicii formale poate apărea. Din aceasta se înţelege însă că ideea infinitului, care cere separarea, o cere pînă la ateism, destul de adînc pentru ca ideea infinitului să poată fi uitată. Uitarea transcendenţei nu se produce ca un accident în fiinţa separată, posibilitatea acestei uitări este necesară separării. Distanţa si interioritatea rămîn întregi în reluarea relaţiei, iar atunci cînd sufletul se deschide în miracolul învăţării, tranzitivitatea învăţăturii nu e nici mai mult, nici mai puţin autentică decît libertatea maestrului si a elevului, chiar dacă prin aceasta fiinţa separată părăseşte planul economiei şi al muncii.

Am spus că acest moment, în care fiinţa separată se descoperă fără a se exprima acolo unde apare, ci absentează din propria apariţie, corespunde destul de exact cu sensul fenomenului. Fenomenul este fiinţa care apare, însă rămîne absentă. Nu aparenţă, ci realitate lipsită de realitate infinit de îndepărtată de fiinţa sa.

în lucrare, am ghicit intenția cuiva, însă în contumacie. Ființa nu i-a sărit în ajutor (cum o spune Platon în legătură cu discursul scris), interlocutorul nu a *asistat* la propria sa revelație. Am pătruns în interiorul său, însă în absența sa. L-am înțeles ca pe un om preistoric care a lăsat măciuci şi desene, însă nu şi cuvinte. Totul se petrece ca şi cum cuvîntul, acest cuvînt care minte şi ascunde, ar fi absolut indispensabil în proces, pentru a clarifica piesele unui dosar şi probele acuzării, ca şi cum doar cuvîntul i-ar putea asista pe judecători si ar putea să-1 facă pe acuzat prezent, ca şi cum doar prin cuvînt multiplele posibilități concurente ale simbolului - care simbolizează în tăcere şi penumbră — ar putea fi departajate pentru a da naştere adevărului. Ființa este o lume în care se vorbeşte şi despre care se vorbeşte. Societatea este prezența ființei.

Ființa, lucrul în sine, nu este, în raport cu fenomenul, ascunsul. Prezenta sa se prezintă în cuvîntul său. A considera lucrul în sine ca ascuns ar echivala cu a presupune că el este față de fenomen ceea ce fenomenul este față de aparență. Adevărul dezvăluirii e cel mult adevărul fenomenului ascuns sub aparențe. Adevărul lucrului în sine nu se dezvăluie. Lucrul în sine se exprimă. Expresia manifestă prezența ființei, şi nu doar prin simpla îndepărtare a vălului fenomenului. Ea este prezența unui chip şi, prin aceasta, apel şi instruire, *intrare în relație* cu mine — relație etică. Expresia nu manifestă prezența ființei urcînd de la semn la semnificat. Ea prezintă semnificantul. Semnificantul, cel care dă semn, nu este semnificat. Trebuie să fi fost deja într-o vecinătate de semnificanți pentru ca semnul să poată apărea ca semn. Semnificantul trebuie aşadar să se prezinte înaintea oricărui semn, prin el însuşi - să prezinte un chip.

Cuvîntul este, într-adevăr, o manifestare fără pereche: el nu împlineşte mişcarea care pleacă de la semn şi se îndreaptă către semnificant şi către semnificat. El descuie ceea ce orice semn închide în chiar momentul în care semnul deschide calea care conduce la semnificat, făcînd ca semnificantul să *asiste* la această manifestare a semnificatului. Această asistență indică surplusul limbajului vorbit față de limbajul scris redevenit semn. Semnul este un limbaj mut, un limbaj împiedicat. Limbajul nu grupează simbolurile în sisteme, ci descifrează simbolurile. In măsura în care această manifestare originară a Celuilalt a avut deja loc, în măsura în care o ființare *s-aprezentat* şi şi-a sărit în ajutor, toate semnele altele decît cele verbale pot servi drept limbaj. Cuvîntul însuşi, dimpotrivă, nu găseşte întotdeauna primirea care se cuvine unui cuvînt. Căci el conține şi non-cuvînt şi poate exprima aşa

cum o fac ustensilele, hainele, gesturile. Prin felul de a articula, prin stil, cuvîntul semnifică la fel ca o activitate şi ca un produs. El este faţă de cuvîntul pur ceea ce scriitura prezentată grafologilor este faţă de expresia scrisă oferită cititorului. Cuvîntul ca activitate semnifică precum mobilele sau ustensilele. El nu are transparenţa totală a privirii îndreptate asupra privirii, *franchețea* absolută a acelui faţă-către-faţă care există în adîncul fiecărui cuvînt. Absentez din cuvîntul-activitate aşa cum lipsesc din toate produsele mele. Sînt însă izvorul nesecat al acestei descifrări mereu înnoite. Iar această înnoire este tocmai prezenţa sau asistenţa mea către mine însumi.

Existenţa omului rămîne fenomenală atîta vreme cît rămîne interioritate. Limbajul prin care o fiinţă există pentru alta este singura sa posibilitate de a exista într-o altă existenţă care e mai mult decît existenţa sa interioară. Surplusul pe care-1 comportă limbajul în raport cu toate lucrările şi operele care îl manifestă pe om indică distanţa dintre omul viu şi omul mort; cel din urmă este totuşi singurul pe care istoria - care-1 abordează obiectiv în opera sau în moştenirea sa - îl recunoaşte, între subiectivitatea închisă în interioritatea sa şi subiectivitatea rău înţeleasă în istorie există asistenţa subiectivităţii care vorbeşte.

întoarcerea la fiinţa univocă plecînd de la lumea semnelor şi a simbolurilor existenţei fenomenale nu constă în integrarea într-un tot, aşa cum este el conceput de inteligenţă şi cum este instaurat de politică. Independenţa fiinţei separate se pierde în acest tot, e ignorată şi oprimată, întoarcerea la fiinţa exterioară, la fiinţa cu sens univoc - cu un sens care nu ascunde un alt sens - *e* echivalentă cu intrarea în directeţea unui faţă-către-faţă. Nu este un joc de oglinzi, ci responsabilitatea mea, adică o existenţă deja obligată. Ea plasează centrul de gravitate al unei fiinţe în afara acestei fiinţe. Depăşirea existenţei fenomenale sau interioare nu constă în a primi recunoştinţa Celuilalt, ci în a-i oferi fiinţa ta. A fi în sine înseamnă a te exprima, adică a-1 sluji pe celălalt. Fondul expresiei este bunătatea. A fi KaO'auTo înseamnă a fi bun.

Secțiunea a IlI-a

CHIPUL SI EXTERIORITATEA

A. Chip şi sensibilitate

Chipul nu este oare oferit vederii ? Prin ce anume epifania ca şi chip marchează un raport diferit de raportul care caracterizează întreaga noastră experienţă sensibilă?

Ideea de intenţionalitate a compromis ideea de senzaţie, înlăturînd caracterul de dat concret al acestei stări pretins pur calitative şi subiective, străină oricărei obiectivări. Analiza clasică a arătat deja, dintr-un punct de vedere psihologic, caracterul ei construit - senzaţia sesizabilă prin introspecţie fiind deja o percepţie. Ne găsim întotdeauna alături de lucruri, culoarea e întotdeauna întinsă si obiectivă, culoare a unei rochii, a unui gazon, a unui zid - sunetul, zgomot al maşinii care trece sau voce a omului care vorbeşte. Simplităţii definiţiei fiziologice a senzaţiei nu i-ar corespunde, într-adevăr, nimic psihologic. Senzaţia, ca simplă calitate plutind în aer sau în sufletul nostru, reprezintă o abstracţie pentru că, fără obiectul la care ea se raportează, calitatea nu ar putea avea semnificaţia de calitate decît într-un sens relativ: putem, întorcînd tabloul, să vedem culorile obiectelor pictate ca şi culori în ele însele (dar în realitate, ele ar fi deja culori ale pînzei care le poartă). Doar dacă efectul lor pur estetic nu ar consta în această detaşare de obiect, însă atunci senzaţia ar rezulta dintr-un lung traseu al gîndirii.

Această critică a senzaţiei nu ţine seama de planul în care viaţa sensibilă e trăită ca plăcere. Acest mod de viaţă nu ar trebui să se interpreteze în funcţie de obiectivare. Sensibilitatea nu este o obiectivare care se caută. Plăcerea, satisfăcută prin esenţă, caracterizează toate senzaţiile al căror conţinut reprezentativ se dizolvă în conţinutul lor afectiv. Distincţia însăşi dintre conţinutul reprezentativ şi cel afectiv indică recunoaşterea faptului că plăcerea *e* caracterizată de un alt dinamism decît cel al percepţiei, însă poţi vorbi despre plăcere sau despre senzaţie chiar şi în domeniul vederii şi al auzului, cînd ai văzut şi ai auzit mult şi cînd obiectul revelat de către experienţe se îneacă în plăcerea — sau în durerea — senzaţiei pure în care te-ai scăldat şi în care ai trăit ca în nişte calităţi fără suport. Aceasta reabilitează într-o

oarecare măsură noţiunea senzaţiei. Altfel spus, senzaţia regăseşte o „realitate" cînd vezi în ea nu pandantul subiectiv al calităţilor obiective, ci o plăcere „anterioară" cristalizării conştiinţei, eu şi non-eu, în subiect şi obiect. Această cristalizare nu intervine ca o ultimă finalitate a plăcerii, ci ca un moment al devenirii sale de interpretat în termeni de plăcere, în loc să considerăm senzaţiile drept conţinuturi umplînd nişte forme *a priori* ale obiectivitătii, trebuie să li se recunoască o funcţie transcendentală *sui generis* (şi pentru fiecare specificitate calitativă în felul său); structurile formale *a priori* ale non-eului nu sînt în mod necesar structuri ale obiectivitătii. Specificitatea fiecărei senzaţii, reduse tocmai la această „calitate fără suport şi întindere" pe care senzualiştii o caută, indică o structură care nu se reduce în mod necesar la schema unui obiect dotat cu calităţi. Simţurile au un sens care nu e predeterminat ca obiectivare. Din cauza neglijării, în sensibilitate, a acestei funcţii de sensibilitate pură în sensul kantian al termenului şi a întregii „estetici transcendentale" a „conţinuturilor" experienţei, sîntem conduşi la propunerea unui sens univoc pentru non-Eu, înţeles ca obiectivitate de obiect. In fapt, se rezervă o funcţie transcendentală calităţilor vizuale si tactile şi nu se lasă calităţilor provenite din alte simţuri decît rolul de adjective lipite pe obiectul vizibil şi atins, inseparabil de muncă şi de casă. Obiectul dezvăluit, descoperit, apărând - fenomen - este obiectul vizibil sau atins. Obiectivitatea sa se interpretează fără ca toate celelalte senzaţii să participe. Obiectivitatea întotdeauna identică sieşi s-ar plasa în perspectivele vederii sau ale mişcărilor mîinii care pipăie. Cum a remarcat Heidegger în urma Simţului Augustin, utilizăm termenul de vedere pentru orice experienţă, chiar cînd ea angajează şi alte simţuri decît văzul. Utilizăm în acest sens privilegiat şi prinderea. Ideea şi conceptul coincid pur şi simplu cu experienţa. Această interpretare a experienţei prin văz si atingere nu este datorată întîmplării şi, în consecinţă, poate dezvolta o civilizaţie. Este incontestabil faptul că obiectivarea se joacă într-un mod privilegiat în privire. Nu e sigur dacă tendinţa sa de a informa orice experienţă este înscrisă, şi fără echivoc, în fiinţă. O fenomenologie a senzaţiei ca plăcere, un studiu a ceea ce am fi putut numi funcţia sa transcendentală care nu conduce în mod necesar la obiect, nici la specificarea calitativă a unui obiect, şi ca atare doar văzut, s-ar impune. *Critica raţiunii pure,* descoperind activitatea transcendentală a spiritului, a făcut familiară ideea unei activităţi spirituale care nu conduce la un obiect, chiar dacă în filosofia kantiană această idee revoluţionară se atenua din pricina faptului că activitatea în chestiune constituia *condiţia*

obiectului. O fenomenologie transcendentală a senzaţiei ar justifica întoarcerea la termenul de senzaţie, caracterizînd funcţia transcendentală a calităţii care i-ar corespunde — funcţie pe care vechea concepţie a senzaţiei, în care intervenea afectarea unui subiect de către un obiect, o evoca mai bine decît limbajul naiv realist al modernilor. Am susţinut că plăcerea — care nu se încadrează în schema obiectivării şi a vederii — nu îşi epuizează sensul în calificarea obiectului vizibil. Toate analizele noastre din precedenta secţiune erau conduse de această convingere. Ele erau, de asemenea, conduse de ideea că reprezentarea nu este doar opera privirii, ci şi a limbajului. Insă pentru a putea distinge privirea de limbaj, adică privirea de întîmpinarea chipului pe care o presupune limbajul, trebuie să analizăm mai de aproape privilegiul vederii.

Vederea, cum a spus-o Platon, presupune, în afara ochiului şi a lucrului, lumina. Ochiul nu vede lumina, ci obiectul în lumină. Vederea este deci un raport cu un „ceva" care se stabileşte în sînul unui raport cu ceva care nu e „ceva". Sîntem în lumină în măsura în care întîlnim lucrul în nimic. Lumina face să apară lucrul alungind tenebrele, golind spaţiul. Ea face să apară spaţiul ca un vid. în măsura în care mişcarea mîinii care atinge traversează „nimicul" spaţiului, atingerea seamănă cu vederea. Vederea are totuşi, în raport cu tactilul, privilegiul de a menţine obiectul în acest vid şi de a-1 primi întotdeauna plecînd de la acest neant ca de la o origine, în timp ce neantul în atingere se manifestă în mişcarea liberă a palpării. Astfel, pentru vedere şi palpare, o fiinţă vine ca din neant, şi tocmai în aceasta constă prestigiul lor filosofic tradiţional. Această venire din nimic este astfel venirea lor din origine — această „deschidere" a experienţei sau această experienţă a deschiderii — explică privilegiul obiectivităţii şi pretenţia sa de a coincide cu fiinţa însăşi a *fiinţărilor.* Kegăsim această schemă a vederii de la Aristotel la Heidegger. în lumina generalităţii care nu există, se stabileşte o relaţie cu individualul. La Heidegger, o deschidere asupra fiinţei care nu e o *fiinţă* - care nu e un „ceva" este necesară pentru ca, într-o manieră generală, un „ceva" să se manifeste, în faptul, oarecum formal, că fiinţarea este, în lucrarea sau în exerciţiul său de a fi - în însăşi independenţa sa - rezidă inteligibilitatea sa. Apar astfel articulaţiile vederii în care raportul dintre subiect şi obiect se subordonează raportului dintre obiect si vidul deschiderii, care, în schimb, nu e un obiect, înţelegerea fiinţării constă în a merge dincolo de fiinţare, în deschidere. A înţelege fiinţa particulară înseamnă a o cuprinde plecînd de la un loc luminat pe care ea nu îl umple.

Insă acest vid spaţial nu este oare un „ceva", forma oricărei experienţe, obiectul geometriei, ceva la rîndul *săuvăzut ?* De fapt, trebuie să faci o dungă pentru a vedea linia. Oricare ar fi semnificaţia trecerii la limită, noţiunile de geometrie intuitivă se vor impune pe baza lucrurilor văzute: linia este limita unui lucru, planul - suprafaţa unui obiect. Noţiunile geometrice se impun pe baza a ceva. „Noţiuni" experimentale, nu fiindcă şochează raţiunea, ci pentru că nu devin obiect al privirii decît pe baza lucrurilor: limite ale lucrurilor. Insă spaţiul luminat comportă atenuarea pînă la neant a limitelor sale, dispariţia lor. Considerat în el însuşi, spaţiul luminat, golit de către lumină de obscuritatea care îl umple, nu e nimic. Acest vid nu echivalează desigur cu neantul absolut, a-1 depăşi nu e identic cu a-1 transcende. însă dacă spaţiul vid se distinge de neant şi dacă distanţa pe care el o creează nu justifică pretenţia de transcendenţă pe care ar putea-o avea mişcarea care îl traversează, „plenitudinea" sa nu îl aduce la statutul de obiect. Această „plenitudine" este de un alt ordin. Dacă vidul pe care-1 creează lumina în spaţiu alungind tenebrele nu echivalează cu neantul, chiar în absenţa oricărui obiect particular, *se găseşte (U y a)* acest vid însuşi. El nu există printr-un joc de cuvinte. Negarea oricărui lucru calificabil lasă să apară acest impersonal *se găseşte (U y* a) care, în spatele oricărei negaţii, revine intact şi indiferent faţă de gradul negaţiei. Tăcerea spaţiilor infinite e înspăimîntătoare. Invazia acestui *se găseşte (U y a)* nu corespunde nici unei reprezentări; am descris în altă parte vertijul asociat lui.

Lumina alungind tenebrele nu opreşte jocul neîncetat al lui *se găseşte (U y a).* Vidul pe care-1 produce lumina rămîne consistenţă indeterminată, care nu are un sens prin ea însăşi înaintea discursului şi nu învinge reîntoarcerea zeilor mitici, însă vederea în lumină este tocmai posibilitatea de a uita oroarea acestei reîntoarceri interminabile, a acestui *apeiron,* oroarea de a te menţine în faţa acestui neant părelnic şi de a aborda lucrurile la originea lor, plecînd de la neant. Această ieşire din oroarea lui *se găseşte* s-a anunţat în mulţumirea plăcerii. Vidul spaţiului nu este un interval absolut pe baza căruia poate apărea fiinţa absolut exterioară. El este o modalitate a plăcerii şi a separării.

Spaţiul luminat nu este intervalul absolut. Legătura între vedere şi atingere, între reprezentare şi muncă rămîne esenţială. Vederea devine prindere. Vederea se deschide asupra unei perspective, asupra unui orizont, şi descrie o distanţă ce poate fi trecută, invită mîna la mişcare şi contact şi le şi asigură. Socrate va rîde de Glaucon care ar fi luat vederea cerului înstelat drept o experienţă

a înălţimii. Formele obiectelor cheamă mîna şi prinderea ei. Prin mînă, obiectul este în definitiv cuprins *(compris),* atins, luat, purtat şi *raportat* la alte obiecte; el îmbracă o semnificaţie *în raport* cu alte obiecte. Spaţiul vid este condiţia acestui raport. El nu este o spărtură a orizontului. Vederea nu e o transcendenţă. Ea acordă o semnificaţie prin *relaţia* pe care o face "posibilă. Ea nu deschide nimic care, prin şi dincolo de Acelaşi, ar fi absolut altul, adică în sine. Lumina condiţionează raporturile între ceea ce se dă - ea face posibilă semnificaţia obiectelor care se învecinează. Ea permite abordarea lor din faţă. într-un sens foarte general al termenului, intuiţia nu se opune gîndirii relaţiilor. Ea este deja raport, fiindcă vedere, ea întrevede spaţiul prin care lucrurile se duc unele spre altele. Spaţiul, în loc să transporte dincolo, doar asigură condiţia semnificaţiei *laterale* a lucrurilor în Acelaşi.

A vedea înseamnă aşadar întotdeauna a vedea la orizont. Vederea care cuprinde orizontul nu întîlneşte o fiinţă plecînd de la un dincolo de orice fiinţă. Vederea ca uitare a lui *se găseşte (U y a)* este datorată satisfacţiei esenţiale, agrementului sensibilităţii, plăcere, mulţumire a finitului fără grija infinitului. Conştiinţa se întoarce la ea însăşi, fugind, în acelaşi timp, de sine în vedere.

însă lumina nu este, într-un alt sens, origine de sine? Ca sursă de lumină, unde coincid fiinţa şi aparenţa sa, ca foc şi ca soare? întîlnim aici, în mod neîndoios, figura oricărei relaţii cu absolutul, însă nu e decît o figură. Lumina ca soare este obiect. Dacă în vederea diurnă lumina face vizibil fără a fi ea însăşi vizibilă, lumina nocturnă este văzută ca sursă de lumină, în vederea strălucirii se realizează joncţiunea dintre lumină şi obiect. Lumina sensibilă, ca dat vizual, nu diferă de alte date şi rămîne ea însăşi relativă faţă de un fond elemental şi obscur. E nevoie de un raport cu ceea ce, într-un alt sens, vine în mod absolut de la sine însuşi - pentru a face accesibilă conştiinţa exteriorităţii radicale. E nevoie de o lumină pentru a vedea lumina.

Oare ştiinţa nu ne permite să transcendem condiţia subiectivă a sensibilităţii ? Chiar dacă distingem de ştiinţa calitativă cea pe care o exalta opera lui Leon Brunschvicg, ne putem totuşi întreba dacă pînă şi gîndirea matematică se desparte de senzaţie. Esenţa mesajului fenomenologic constă în a răspunde printr-o negaţie. Realităţile pe care le atinge ştiinţa fizico-matematică îşi trag sensul din demersurile care pleacă de la sensibil.

Alteritatea totală, graţie căreia o fiinţă nu se raportează la plăcere şi se prezintă plecînd de la sine, nu sclipeşte în *forma* lucrurilor prin care ele ni se deschid, fiindcă, sub formă, lucrurile

se ascund. Suprafaţa se poate transforma în interior: putem topi metalul lucrurilor pentru a face obiecte noi, putem folosi lemnul unei lăzi pentru a face o masă netezind, tăind, despicînd: ascunsul devine deschis, iar deschisul devine ascuns. Această consideraţie poate să pară naivă — ca şi cum interioritatea sau esenţa lucrurilor pe care o ascunde forma ar trebui considerată în sens spaţial - însă în realitate, profunzimea lucrului nu poate avea o altă semnificaţie decît aceea a materiei, iar revelaţia materiei e esenţialmente superficială.

Există, se pare, o diferenţă mai profundă între diferitele suprafeţe : diferenţa feţei şi reversului. O suprafaţă se oferă privirii, iar haina se poate întoarce aşa cum o monedă poate fi retopită, însă distincţia dintre faţă si revers nu ne face oare să părăsim aceste consideraţii superficiale? Nu ne indică oare un alt plan decît acela în care ne-am plasat în mod deliberat ultimele remarci ? Faţa ar fi esenţa lucrului în raport cu care reversul, unde firele sînt invizibile, suportă servitutile, însă Proust admira reversul mînecilor unei rochii de mare doamnă precum acele unghere întunecate ale catedralelor, lucrate totuşi cu aceeaşi artă ca şi faţada. Arta este cea care dă lucrurilor un fel de *faţadă* — şi de aceea obiectele nu sînt doar văzute, ci sînt ca nişte obiecte care se exhibă. Obscuritatea materiei ar indica starea unei fiinţe care nu are faţadă. Noţiunea de faţadă împrumutată din construcţii ne sugerează că arhitectura este poate cea dinţii dintre artele frumoase, însă în ea se constituie frumosul, a cărui esenţă este indiferenţă, splendoare rece şi tăcere. Prin faţadă, lucrul care îşi păstrează secretul se expune închis în esenţa sa monumentală şi în mitul său în care el străluceşte fără a se da. El subjugă prin graţia sa ca printr-o vrajă, însă nu se revelează. Dacă transcendentul se rupe de sensibilitate, dacă este deschidere prin excelenţă, dacă vederea sa este vederea deschiderii înseşi a fiinţei - această vedere e diferită de vederea formelor şi nu poate fi exprimată nici în termenii contemplaţiei, nici în cei ai practicii. Ea este chip; revelaţia sa este cuvînt. Relaţia cu celălalt introduce singură o dimensiune a transcendenţei şi ne conduce către un raport totalmente diferit de experienţa în sensul sensibil al termenului, relativă şi egoistă.

B. Chip şi etică

1. Chip şi infinit

Abordarea fiinţelor, în măsura în care se referă la vedere, domină aceste fiinţe, exercită o putere asupra lor. Lucrul este *dat,* mi se oferă. Rămîn în Acelaşi chiar în accesul la ele.

Chipul este prezent în refuzul său de a fi conţinut, în acest sens el nu ar putea fi înţeles, adică înglobat. Nici văzut, nici atins — căci, în senzaţia vizuală sau tactilă, identitatea eului învăluie alteritatea obiectului care devine astfel conţinut.

Celălalt nu este altul ca o alteritate relativă, ca speciile într-o comparaţie, fie ele ultime, reciproc exclusive, însă plasate încă în comunitatea unui gen, excluzîndu-se prin definiţia lor, dar chemîndu-se reciproc prin chiar această excludere realizată prin comunitatea de gen. Alteritatea Celuilalt nu depinde de o calitate oarecare care 1-ar distinge de mine, căci o distincţie de această natură ar implica între noi aceeaşi comunitate de gen care anulează alteritatea.

Şi totuşi, celălalt nu neagă pur şi simplu Eul; negarea totală - întruchipată de tentaţia şi tentativa crimei - trimite la o relaţie prealabilă. Această relaţie între Celălalt şi mine care străluceşte în expresia sa nu este nici un număr, nici un concept. Celălalt rămîne infinit transcendent, infinit străin - însă chipul său, în care se produce epifania sa şi care face apel la mine, se desparte de lumea care ne poate fi comună, ale cărei virtualităţi se înscriu în *natura* noastră şi pe care le dezvoltăm în existenţa noastră, însă cuvîntul provine din diferenţa absolută. Sau, mai exact, o diferenţă absolută nu se produce într-un proces de specificare în care, coborînd de la gen la specie, ordinea logică a relaţiilor se confruntă cu datul care nu se descompune în relaţii; diferenţa astfel întîlnită rămîne solidară cu ierarhia logică de care se rupe şi apare pe fondul genului comun.

Diferenţa absolută, de neconceput în termeni de logică formală, nu se instaurează decît prin limbaj. Limbajul împlineşte o relaţie între termeni care sparg unitatea unui gen. Termenii,

interlocutorii, se extrag din relaţie sau, în relaţie, rămîn absoluţi. Limbajul se defineşte, poate, ca fiind puterea însăşi de a sparge continuitatea fiinţei sau a istoriei.

Caracterul incomprehensibil al prezenţei Celuilalt, despre care am vorbit mai sus, nu se descrie în mod negativ. Mai bine decît comprehensiunea, discursul stabileşte o relaţie cu ceea ce rămîne în mod esenţial transcendent. Trebuie să reţinem pentru moment lucrarea formală a limbajului, care constă în a prezenta transcendentul ; din aceasta vom extrage ceva mai încolo o semnificaţie mai profundă. Limbajul este un raport între termeni separaţi. Desigur, unuia dintre ei i se poate prezenta celălalt ca o temă, însă prezenţa sa nu e complet absorbită în statutul său de temă. Cuvîntul care-1 priveşte pe celălalt ca temă pare să-1 conţină. Dar el este deja adresat celuilalt care, ca interlocutor, a părăsit tema care îl îngloba şi apare inevitabil în spatele spusei. Cuvîntul se spune chiar atunci cînd se păstrează tăcerea, a cărei greutate recunoaşte această evaziune a Celuilalt. Cunoaşterea care îl absoarbe pe celălalt se plasează îndată în discursul pe care i-1 adresez. A vorbi, în locul lui „a lăsa să fie", îl solicită pe celălalt. Cuvîntul se rupe de vedere, în cunoaştere sau în vedere, obiectul văzut poate determina un act, însă un act care, într-o oarecare măsură, îşi apropriază „văzutul", îl integrează într-o lume, conferindu-i o semnificaţie, îl constituie pînă la urmă. în discurs, distanţa care se manifestă inevitabil între Celălalt înţeles ca temă şi Celălalt în calitate de interlocutor, eliberat din tema care părea pentru o clipă că-1 reţine, contestă de îndată sensul pe care-1 acord interlocutorului meu. Prin aceasta, structura formală a limbajului anunţă inviolabilitatea etică a Celuilalt, precum şi, fără nici o mireasmă de „numinos", sfinţenia „sa".

Faptul că, prin discurs, chipul întreţine o relaţie cu mine nu îl include în Acelaşi. Chipul rămîne absolut în relaţie. Dialectica solipsistă a conştiinţei, întotdeauna bănuitoare în privinţa captivităţii sale în Acelaşi, se întrerupe. Relaţia etică ce fundamentează discursul nu este, într-adevăr, o varietate a conştiinţei a cărei rază pleacă din Eu. Ea pune în cauză eul. Această punere în cauză pleacă de la altul.

Prezenţa unei fiinţe exterioare sferei Aceluiaşi, prezenţă care îl debordează, fixează statutul său de infinit. Această debordare se distinge de imaginea unui lichid care se revarsă peste marginile unui vas, pentru că această prezenţă debordantă se realizează ca o poziţionare în *faţa* Aceluiaşi. Poziţia în *faţă,* opoziţia prin excelenţă, nu se poate realiza decît sub forma unei puneri în cauză morale. Această mişcare pleacă de la Altul. Ideea infinitului,

plusul infinit conţinut în minus, se produce în mod concret sub speciile unei relaţii cu un chip. Doar ideea infinitului menţine exterioritatea Celuilalt în raport cu Acelaşi, în ciuda acestui raport. Astfel încît aici se produce o articulare analogă argumentului ontologic: în specie, exterioritatea unei fiinţe e înscrisă în esenţa sa. Doar în acest fel nu se articulează aici un raţionament, ci epifania, în calitate de chip. Dorinţa metafizică a celui absolut altul care animă intelectualismul (sau empirismul radical încrezător în învăţătura exteriorităţii) îşi desfăşoară *en-ergia* în vederea chipului sau în ideea infinitului. Ideea infinitului depăşeşte puterile mele - nu în mod cantitativ, ci, vom vedea mai departe, punîndu-le în cauză. Ea nu provine din fondul nostru *a priori* şi, din această cauză, ea este experienţa prin excelenţă.

Noţiunea kantiană a infinitului se propune ca un ideal al raţiunii, ca proiecţie a exigenţelor sale într-un dincolo înţeles ca încheiere ideală a ceea ce se dă drept neîncheiat, fără ca neîncheiatul să se confrunte cu o *experienţă* privilegiată a infinitului, fără ca el să extragă din această confruntare limitele finitudinii sale. Finitul nu se mai concepe în raport cu infinitul. Dimpotrivă, infinitul presupune finitul, pe care-1 amplifică infinit (deşi această trecere la limită sau această proiectare implică sub o formă nemărturisită ideea infinitului, cu toate consecinţele pe care Descartes le va extrage din ea şi pe care această idee de proiecţie le presupune). Finitudinea kantiană se descrie în mod pozitiv prin sensibilitate, după cum finitudinea heideggeriană, prin fiinţa pentru moarte. Acest infinit care se referă la finit marchează punctul cel mai anticartezian al filosofiei kantiene, precum, mai tîrziu, al celei heideggeriene.

Hegel revine la Descartes susţinînd pozitivitatea infinitului, însă excluzînd orice multiplicitate, propunînd infinitul ca excludere a oricărui „alt" care ar putea întreţine o relaţie cu infinitul şi care, prin aceasta, ar limita infinitul. Infinitul nu poate decît să înglobeze toate relaţiile. Ca şi zeul lui Aristotel, el nu se raportează decît la sine, deşi doar la capătul unei istorii. Raportul unei fiinţe particulare cu infinitul ar echivala cu intrarea ei în suveranitatea unui Stat. Ea devine infinită negîndu-şi propria finitudine. însă acest deznodămînt nu *e* suficient pentru a anihila protestul individului particular, apologie a fiinţei separate (chiar tratată ca empirică şi animală) a individului care resimte ca pe o tiranie Statul dorit de raţiunea sa, în al cărui destin impersonal el nu-şi mai recunoaşte însă raţiunea, în această finitudine, căreia infinitul hegelian i se opune pentru a o îngloba recunoaştem finitudinea omului în faţa elementelor, finitudinea omului copleşit de

se *găseşte (U y a),* traversat în fiecare clipă de zei fără chip şi împotriva cărora se exercită munca pentru a realiza siguranța, în care „altul" elementelor se revelează ca Acelaşi, însă Altul, absolut altul - Celălalt - nu limitează libertatea Aceluiaşi. Chemînd la responsabilitate, el o instaurează şi o justifică. Relația cu altul ca şi chip vindecă de alergie. Ea este dorință, învățătură primită şi opoziție paşnică a discursului. Revenind la noțiunea carteziană a infinitului — la „ideea infinitului" pusă în ființa separată de către infinit, îi reținem pozitivitatea, anterioritatea sa în raport cu orice gînd finit şi cu orice gîndire a finitului, exterioritatea sa în privința finitului. Aceasta a fost posibilitatea ființei separate. Ideea infinitului - depăşirea gîndirii finite de către propriul conținut - efectuează relația gîndirii cu ceea ce îi depăşeşte capacitatea, cu ceea ce ea învață în orice clipă fără a fi violentată. Iată situația pe care o numim întîmpinarea chipului. Ideea infinitului se produce în *opoziția* discursului, în socialitate. Raportul cu acest chip, cu cel absolut altul pe care nu as putea să-1 conțin, cu altul, în acest sens, infinit, este totuşi Ideea mea, o relație, însă relația se menține fără violență - în pace cu această alteritate absolută. „Rezistența" Celuilalt nu mă răneşte, nu acționează în mod negativ; ea are o structură pozitivă: etică. Prima revelație a celuilalt, presupusă de toate relațiile cu el, nu constă în a-1 cuprinde în rezistența sa negativă şi în a-1 convinge prin viclenie. Nu lupt cu un zeu fără chip, ci răspund expresiei sale, revelației sale.

2. Chip şi etică

Chipul se sustrage posesiei, puterilor mele. în epifania sa, în expresia sa, sensibilul, încă sesizabil, se transformă într-o rezistență totală la cuprindere. Această mutație nu este posibilă decît prin deschiderea unei dimensiuni noi. într-adevăr, rezistența la cuprindere nu se produce ca o rezistență insurmontabilă, ca asprimea unei roci care frînge efortul mîinii, ca depărtarea unei stele în imensitatea spațiului. Expresia pe care chipul o introduce în lume nu pune în cauză slăbiciunea puterilor mele, ci puterea mea de a putea. Chipul, lucru încă printre celelalte lucruri, străpunge forma care, totuşi, îl delimitează. Ceea ce vrea să spună, în mod concret: chipul îmi vorbeşte şi prin aceasta mă invită la o relație cu totul străină de vreo putere care s-ar exercita, chiar de-ar fi plăcere sau cunoaştere.

Şi totuşi, această nouă dimensiune se deschide în aparența sensibilă a chipului. Deschiderea permanentă a contururilor formei

sale în expresie închide *(emprisonne)* într-o caricatură această deschidere care aruncă forma în aer. La limita dintre sfinţenie şi caricatură, chipul se oferă aşadar, într-un anumit sens, unor puteri. Doar într-un anumit sens : adîncimea care se deschide în această sensibilitate modifică natura însăşi a puterii care, de acum, nu mai poate cuprinde, dar poate ucide. Crima vizează, încă, un dat sensibil, şi totuşi ea se găseşte în faţa unui dat a cărui fiinţă nu ar putea fi *suspendată* printr-o apropriere. Ea se găseşte în faţa unui dat absolut neutralizabil. „Negarea" efectuată de către apropriere şi uz rămîne întotdeauna parţială. Cuprinderea care contestă independenţa lucrului îl păstrează „pentru mine". Nici distrugerea lucrurilor, nici vînătoarea, nici exterminarea celor vii nu vizează chipul, care nu e din lume. Ele ţin încă de muncă, au o finalitate şi răspund unei nevoi. Doar crima poate pretinde negarea totală. Negarea prin muncă şi uz, ca şi cea prin reprezentare, efectuează o cuprindere sau o comprehensiune, se bazează pe o afirmare sau o vizează — ele pot. A ucide nu înseamnă a domina, ci a anihila, a renunţa în mod absolut la comprehensiune. Crima exercită o putere asupra a ceea ce scapă puterii. Ea este încă putere, căci chipul se exprimă în sensibil; şi este deja neputinţă, fiindcă acest chip sfîşie sensibilul. Alteritatea care se exprimă în chip furnizează unica „materie" posibilă pentru negarea totală. Nu pot să vreau să ucid decît o fiinţare absolut independentă, care depăşeşte în mod infinit puterile mele şi care, chiar prin aceasta, nu li se opune, ci paralizează însăşi puterea de a putea. Celălalt este singura fiinţă pe care pot să vreau să o ucid.

Dar în ce fel oare această disproporţie dintre infinit şi puterile mele diferă de aceea care separă un obstacol foarte mare de o forţă aplicată lui? Ar fi inutil să insistăm asupra banalităţii crimei, care dezvăluie rezistenţa aproape nulă a obstacolului. Acest incident, cel mai banal din istoria umanităţii, corespunde unei posibilităţi excepţionale - fiindcă reclamă negarea totală a unei fiinţe. Ea nu priveşte forţa pe care această fiinţă o poate poseda ca parte a lumii. Celălalt, care îmi poate spune *nu* în mod suveran, se oferă vîrfului săbiei sau glonţului de revolver şi întreaga tărie de nezdruncinat a acelui „pentru sine" al său, cu *nu-ul* intransigent pe care îl opune, dispare din cauza faptului că sabia sau glonţul i-au atins inima, în contextura lumii el nu e aproape nimic. Insă el mi se poate opune într-o luptă, poate opune, cu alte cuvinte, forţei care îl loveşte nu o forţă de rezistenţă, ci *imprevizibilitatea* însăşi a reacţiei sale. îmi opune astfel nu o forţă mai mare - o energie evaluabilă şi prezentată ca şi cum

ar face parte dintr-un tot -, ci transcendenţa însăşi a fiinţei sale în raport cu acest tot; nu un superlativ oarecare de putere, ci chiar infinitul transcendenţei sale. Acest infinit, mai tare decît crima, ne rezistă deja în chipul său, este chipul său, este *expresia* originară, este primul cuvînt: „să nu ucizi". Infinitul paralizează puterea prin rezistenţa infinită la crimă, care, dură şi insurmontabilă, strălumineează în chipul celuilalt, în nuditatea totală a ochilor săi fără apărare, în nuditatea deschiderii absolute a Transcendentului. Avem aici o relaţie nu cu o rezistenţă foarte mare, ci cu ceva absolut *Altul:* rezistenţa celui lipsit de rezistenţă - rezistenţa etică. Epifania chipului suscită această posibilitate de a măsura infinitul tentaţiei crimei nu doar ca o tentaţie a distrugerii totale, ci ca imposibilitate - pur etică - a acestei tentaţii şi tentative. Dacă rezistenţa la crimă nu ar fi etică, ci reală, am avea *o percepţie* a ei, cu tot ceea ce, în percepţie, se preschimbă în subiectiv. Am rămîne în idealismul unei conştiinţe a luptei şi nu în relaţie cu Celălalt, relaţie care se poate schimba în luptă, însă care debordează deja conştiinţa luptei. Epifania chipului este etică. Lupta cu care acest chip poate ameninţa *presupune* transcendenţa expresiei. Chipul ameninţă cu lupta ca într-o eventualitate, fără ca această ameninţare să epuizeze epifania infinitului, fără ca ea să-si formuleze primul cuvînt. Războiul presupune pacea, prezenţa prealabilă şi nealergică a Celuilalt; el nu marchează primul eveniment al întîlnirii.

Imposibilitatea de a ucide nu are doar o semnificaţie negativă şi formală; relaţia cu infinitul sau ideea infinitului în noi o condiţionează în mod pozitiv. Infinitul se prezintă ca un chip în rezistenţa etică, una care paralizează puterile mele şi se ridică dură si absolută din adîncul ochilor fără apărare, în nuditatea şi neputinţa sa. Comprehensiunea acestei neputinţe şi a acestei lipse instaurează însăşi proximitatea Altuia, însă în acest fel epifania infinitului este expresie şi discurs. Esenţa originară a expresiei şi a discursului nu rezidă în informaţia pe care ar furniza-o despre o lume interioară şi ascunsă, în expresie, o fiinţă se prezintă pe sine. Fiinţa care se manifestă asistă la propria sa manifestare şi, în consecinţă, face apel la mine. Această asistenţă nu este neutrul unei imagini, ci o solicitare care mă priveşte prin neputinţa şi înălţimea sa. A mi se vorbi e echivalent cu a surmonta în fiecare clipă ceea ce este în mod necesar plastic în fiecare manifestare. A se manifesta ca si chip înseamnă a *se impune* dincolo de formă, manifestată şi pur fenomenală, a se prezenta într-un fel, ireductibil doar la manifestare, ca directeţea însăşi a lui *faţă-către-faţă,* fără intermedierea nici unei imagini, în nuditatea

sa, adică în neputinţa şi în lipsa sa. In *Dorinţă* se amestecă mişcările care merg spre înălţime şi Smerenia Celuilalt.

Expresia nu străluceşte ca o lumină care se răspîndeşte fără ştirea fiinţei strălucitoare, ceea ce ar constitui poate o definiţie a frumuseţii. A se manifesta asistînd la propria manifestare înseamnă a invoca interlocutorul şi a se expune răspunsului şi întrebării sale. Expresia nu se impune nici ca o reprezentare adevărată, nici ca un act. Fiinţa oferită în reprezentarea adevărată rămîne posibilitate de aparenţă. Lumea care mă cuprinde cînd mă angajez în ea nu poate nimic împotriva „gîndirii libere" care suspendă acest angajament sau chiar îl refuză în interior, fiind capabilă de a trăi ascunsă. Fiinţa care se exprimă se impune, însă cerîndu-mi ajutorul în nevoia şi în nuditatea sa — în lipsa sa — fără ca eu să pot rămîne surd la chemarea ei. în aşa fel încît, în expresie, fiinţa care care se impune nu limitează, ci promovează libertatea mea, suscitîndu-mi bunătatea. Ordinea responsabilităţii, în care gravitatea fiinţei ineluctabile îngheaţă orice rîs, este şi ordinea în care libertatea este ineluctabil invocată, în aşa fel încît greutatea iremisibilă a fiinţei face să apară libertatea mea. Ineluctabilul nu mai are neomenescul fatalităţii, ci seriozitatea severă a bunătăţii.

Această legătură între expresie şi responsabilitate - această condiţie sau această esenţă etică a limbajului -, această funcţie a limbajului anterioară oricărei dezvăluiri a fiinţei şi a splendorii sale reci permit sustragerea limbajului din supunerea sa faţă de o gîndire preexistentă, faţă de care el nu ar avea decît funcţia servilă de a traduce în afară sau de a universaliza mişcările interioare. Prezentarea chipului nu este adevărată, căci adevărul se raportează la neadevăr, eternul său contemporan, şi întîlneşte în mod ineluctabil surîsul şi tăcerea scepticului. Prezentarea fiinţei în chip nu lasă loc logic contradicţiei sale. Astfel, discursului, care deschide epifania ca şi chip, nu mă pot sustrage prin tăcere, aşa cum încearcă, iritat, Trasimah în prima carte a *Republicii,* fără a reuşi de altfel. „A lăsa oamenii fără hrană este o greşeală pe care nici o circumstanţă nu o atenuează; în cazul ei nu se aplică distincţia dintre voluntar şi involuntar", spune Rabbi Yochanan[1]. înaintea lipsei oamenilor, responsabilitatea nu se măsoară decît în mod „obiectiv". Ea e irecuzabilă. Chipul deschide discursul originar, al cărui prim cuvînt este o obligaţie pe care nici o „interioritate" nu o poate evita. Discurs care obligă la intrarea în discurs, început al discursului pe care raţionalismul îl

1. Tratatul *Synhedrin,* 104 b.

cheamă prin legămintele sale, „forţă" care convinge chiar şi „oamenii care nu vor să audă"[1] şi fondează astfel adevărata universalitate a raţiunii.

Dezvăluirii fiinţei în general, ca bază a cunoaşterii şi ca sens al fiinţei, îi preexistă relaţia cu fiinţarea care se exprimă; planului ontologiei, planul etic.

3. Chip şi raţiune

Expresia nu se produce ca manifestare a unei forme inteligibile care ar lega nişte termeni între ei, pentru a stabili, prin parcurgerea distanţei, alăturarea părţilor într-o totalitate, în care termenii care se înfruntă îşi extrag sensul din situaţia deja creată de către comunitatea lor, care, la rîndul ei, îşi datorează semnificaţia tocmai termenilor reuniţi. Acest „cerc al comprehensiunii" nu se impune ca eveniment originar al logicii fiinţei. Expresia precedă aceste efecte coordonatoare sesizabile de un terţ.

Evenimentul propriu expresiei constă în a aduce mărturie despre sine garantînd în acelaşi timp această mărturie. Această atestare de sine nu se poate realiza decît prin chip, adică prin cuvînt. Ea produce începutul inteligibilităţii, iniţialitatea însăşi, princiaritatea, suveranitatea regală care comandă în mod necondiţional. Principiul poate fi doar ca poruncă. A căuta influenţa pe care expresia ar fi suferit-o sau o sursă inconştientă din care ar emana ea ar presupune o anchetă ce ar trimite la noi mărturii şi, în consecinţă, la sinceritatea originară a unei expresii.

Limbajul, ca schimb de idei asupra lumii, cu gîndurile ascunse pe care le comportă, prin vicisitudinile sincerităţii şi ale minciunii pe care le indică, presupune originaritatea unui chip, fără de care, redus la o acţiune între alte acţiuni (al cărei sens ne-ar fi impus de o psihanaliză sau o sociologie infinite), limbajul însuşi nu ar putea începe. Dacă în adîncul cuvîntului nu ar subzista această originaritate a expresiei, această ruptură în raport cu orice influenţă, această poziţie dominantă a vorbitorului, străină de orice compromis şi de orice contaminare, această directeţe a lui „faţă-către-faţă", cuvîntul nu ar depăşi planul activităţii, în raport cu care el nu este una dintre specii, deşi limbajul se poate integra unui sistem de acte şi poate servi drept instrument. Limbajul nu este posibil decît atunci cînd cuvîntul renunţă tocmai la această funcţie de act şi cînd se întoarce la esenţa sa de expresie.

1. Platon, *Republica,* 327 b.

Expresia nu e menită a ne *da* interioritatea Celuilalt. Celălalt care se exprimă nu seda şi, în consecinţă, îşi păstrează libertatea de a minţi. Insă minciuna si adevărul presupun deja autenticitatea absolută a chipului — fapt privilegiat al prezentării fiinţei, străin de alternativa adevărului şi a non-adevărului, dejucînd ambiguitatea adevăratului si falsului pe care o riscă orice adevăr, ambiguitate în care se mişcă de altfel toate valorile. Prezentarea fiinţei în chip nu are statutul unei valori. Ceea ce numim chip este tocmai această excepţională prezentare de sine prin sine, incomensurabilă în raport cu prezentarea realităţilor date, mereu suspecte de cîte o înşelătorie, întotdeauna posibil de a fi doar visate. Pentru a căuta adevărul, eu am întreţinut deja un raport cu un chip care se poate garanta pe sine, a cărui epifanie este ea însăşi, într-un anumit fel, un cuvînt de onoare. Orice limbaj, înţeles ca schimb de semne verbale, se referă deja la acest cuvînt de onoare originar. Semnul verbal se plasează acolo unde cineva semnifică ceva unei persoane diferite. Semnul verbal presupune deja o autentificare a semnificantului.

Relaţia etică, acel „faţă-către-faţă", este radical diferită şi de orice relaţie care ar putea fi numită mistică şi în care alte evenimente decît cel al prezentării fiinţei originare bulversează sau sublimează sinceritatea pură a acestei prezentări, în care echivocuri îmbătătoare îmbogăţesc univocitatea originară a expresiei, în care discursul devine incantaţie, precum rugăciunea care se transformă în rit şi liturghie, în care interlocutorii se găsesc angajaţi într-o dramă care a început în afara lor. Aici se manifestă caracterul raţional al relaţiei etice şi al limbajului. Nici o teamă, nici un tremur nu ar putea altera directeţea relaţiei care păstrează discontinuitatea raportului, care se refuză fuziunii şi în care răspunsul nu eludează întrebarea. Activităţii poetice, în care, pe neştiute, apar influenţe ale acestei activităţi, totuşi, conştiente, menite a o învălui şi a o legăna ca într-un ritm, în care acţiunea este susţinută de însăşi opera pe care ea a suscitat-o, în care, într-un mod dionisiac, artistul devine, potrivit expresiei lui Nietzsche, operă de artă - acestei activităţi, aşadar, i se opune limbajul, care rupe în fiecare clipă vraja ritmului si împiedică transformarea iniţiativei într-un rol. Discursul este ruptură şi început, ruptură a ritmului, care răpeşte şi ia cu sine interlocutorii - este proză.

Chipul în care se prezintă Altul - cel absolut altul - nu îl neagă pe Acelaşi, nu îl bruschează ca o opinie, o autoritate sau un supranatural taumaturgic. El rămîne pe măsura celui care îl întîmpină, el rămîne terestru. Această prezentare este nonviolenţa

prin excelenţă, fiindcă în loc de a răni libertatea mea, o cheamă la responsabilitate şi o instaurează. Nonviolenţă fiind, ea menţine totuşi pluralitatea Aceluiaşi şi a Altuia. Ea este pace. Raportul cu Altul - cel absolut altul -, care nu are frontieră comună cu Acelaşi, nu se expune alergiei care îl cuprinde pe Acelaşi într-o totalitate şi pe care se întemeiază dialectica hegeliană. Altul nu este pentru raţiune un scandal care o pune în mişcare dialectică, ci prima învăţătură raţională, condiţia oricărei instrucţii. Pretinsul scandal al alterităţii presupune identitatea liniştită a Aceluiaşi, o libertate sigură de ea însăşi, care se exercită fără scrupule şi căreia cel străin nu îi aduce decît stînjeneală şi limitare. Această identitate eliberată complet de orice participare, independentă în eu, îşi poate totuşi pierde liniştea dacă altul, în loc de a o brusca apărînd pe acelaşi plan cu ea, îi vorbeşte, adică se arată în expresie, în chip si vine de sus. Atunci libertatea se inhibă nu ca si cum ar fi bruscată de o rezistenţă, ci fiindcă se descoperă arbitrară, vinovată şi timidă; însă în vinovăţia sa, ea se ridică la responsabilitate. Contingenţa, adică iraţionalul, nu îi apare în afara ei, în altul, ci în ea însăşi. Nu limitarea de către altul constituie contingenţa, ci egoismul, neîndreptăţit prin el însuşi. Relaţia cu Celălalt, ca relaţie cu transcendenţa - relaţie cu celălalt care pune în cauză brutalitatea spontană a destinului său imanent - introduce în mine ceea ce nu se găsea în mine. însă această „acţiune" asupra libertăţii mele pune capăt violenţei şi contingenţei şi, în acest sens, instaurează Raţiunea. A afirma că trecerea unui conţinut de la un spirit la altul nu se produce fără violenţă decît dacă adevărul predat de maestru se găseşte, dintotdeauna, la elev, este echivalent cu a extrapola maieutica dincolo de uzul său legitim. Ideea de infinit în mine, implicînd un conţinut care îşi depăşeşte conţinătorul, se desparte de prejudecata maieuticii fără a se despărţi de raţionalism, de vreme ce ideea infinitului nu doar că nu violentează spiritul, ci condiţionează non-violenţa însăşi, adică instaurează etica. Altul nu este pentru raţiune un scandal care o pune în mişcare dialectică, ci prima învăţătură. O *fiinţa primind* ideea Infinitului *-primind* numai, pentru că ea nu poate veni din sine — este o fiinţă instruită într-o manieră non-maieutică — o fiinţă a cărei fiinţare constă în această neîntreruptă receptare a învăţăturii, în această neîncetată depăşire de sine (sau timp). A gîndi înseamnă a avea ideea infinitului sau a fi instruit. Gîndirea raţională se referă la această instrucţie. Chiar dacă ne rezumăm la structura formală a gîndirii logice, care pleacă de la o definiţie, infinitul, în raport cu care se delimitează conceptele, nu s-ar putea la rîndul său defini. El trimite

prin urmare la o „cunoaştere" avînd o structură nouă. Am încercat să o fixăm ca relaţie cu chipul şi să arătăm esenţa etică a acestei relaţii. Chipul este evidenţa care face posibilă evidenţa, ca veracitatea divină care susţine raţionalismul cartezian.

4. Discursul instaurează semnificaţia

Limbajul condiţionează astfel funcţionarea gîndirii raţionale : el îi dă un început în fiinţă, o primă identitate de semnificaţie în chipul celui care vorbeşte, a celui care se prezintă desfăcînd fără încetare echivocul propriei sale imagini, a semnelor sale verbale. Limbajul condiţionează gîndirea: nu limbajul în materialitatea sa fizică, ci ca atitudine a Aceluiaşi faţă de celălalt, ireductibilă la reprezentarea celuilalt, ireductibilă la o intenţie de gîndire, ireductibilă la o conştiinţă a..., de vreme ce se raportează la ceea ce nici o conştiinţă nu poate conţine, se raportează la infinitul Celuilalt. Limbajul nu se joacă în interiorul unei conştiinţe, el îmi vine de la celălalt şi se repercutează în conştiinţă punînd-o în cauză, ceea ce constituie un eveniment ireductibil la conştiinţa în care totul survine din interior, pînă şi străinătatea suferinţei. A considera limbajul ca o atitudine a spiritului nu înseamnă a-1 elibera de trup, ci a da seama tocmai de esenţa lui întrupată, de diferenţa sa în raport cu natura constituantă, egologică, a gîndirii transcendentale, a idealismului. Originalitatea discursului în raport cu intenţionalitatea constituantă, în raport cu conştiinţa pură, distruge conceptul imanenţei: ideea infinitului în conştiinţă este o depăşire a acestei conştiinţe a cărei întrupare oferă puteri noi unui suflet care nu mai e paralitic, puteri de întîmpinare, de dăruire, de generozitate, de ospitalitate, însă întruparea considerată ca fapt prim al limbajului, fără indicaţia structurii ontologice pe care ea o împlineşte, ar conduce la asimilarea limbajului cu activitatea, la prelungirea gîndirii în corporeitate, a lui *eu gîndesc* în *eu pot,* ceea ce a servit neîndoios drept prototip categoriei corpului propriu sau a gîndirii întrupate care domină o parte a filosofici contemporane. Teza prezentată aici constă în a separa radical limbajul şi activitatea, expresia şi munca, în ciuda părţii practice a limbajului, căreia nu i-am putea subestima importanţa. Funcţia fundamentală a discursului în apariţia raţiunii a fost ignorată pînă într-o epocă foarte recentă. Funcţia cuvîntului era înţeleasă în dependenţa sa faţă de raţiune: cuvîntul reflectînd gîndirea. Nominalismul a fost prima încercare de a-i atribui cuvîntului o altă funcţie : aceea de *instrument* al raţiunii. Funcţie

simbolică a cuvîntului simbolizînd ceea ce nu poate fi gîndit, mai degrabă decît semnificant al conţinuturilor gîndite, acest simbolism era echivalent cu asocierea cu un anumit număr de date conştiente, intuitive, suficiente lor înseşi, nereclamînd nici o gîndire. Teoria nu avea alt scop în afara explicării unei distanţe între gîndire, incapabilă să vizeze un obiect general, şi limbajul care pare să se refere la el. Distanţă căreia critica lui Husserl i-a arătat caracterul aparent, subordonînd complet cuvîntul raţiunii. Cuvîntul e fereastră; dacă ecranează, trebuie respins. La Heidegger, cuvîntul esperantist al lui Husserl ia aspectul şi ponderea unei realităţi istorice, însă el rămîne legat de procesul comprehensiunii. Neîncrederea faţă de verbalism conduce la primatul incontestabil al gîndirii raţionale în raport cu *toate operaţiunile* expresiei, care inserează o gîndire într-o limbă ca într-un sistem de semne sau o leagă de un limbaj ce gestionează alegerea acestor semne. Cercetările moderne ale filosofiei limbajului ne-au familiarizat cu ideea unei solidarităţi profunde între gîndire şi cuvînt. Merleau-Ponty, între alţii şi mai bine decît alţii, a arătat că gîndirea lipsită de trup, gîndind cuvîntul înainte de a-1 vorbi, gîndirea care constituie lumea cuvîntului, adăugînd-o lumii - constituită în prealabil din semnificaţii, într-o operaţiune întotdeauna transcendentală —, era un mit. Gîndirea constă în a decupa într-un sistem de semne — în limba unui popor sau a unei civilizaţii — pentru a primi semnificaţia acestei operaţiuni. Ea porneşte la întîmplare, în măsura în care nu pleacă de la o reprezentare prealabilă, nici de la aceste semnificaţii, nici de la fraze de articulat. Gîndirea operează aşadar în acel „eu pot" al corpului. Ea operează deci înainte de a-şi reprezenta sau de a constitui acest corp. Semnificaţia surprinde gîndirea însăşi care a gîndit-o.

Dar de ce limbajul, recurs la sistemul de semne, este necesar pentru gîndire? De ce obiectul, şi chiar obiectul perceput, are nevoie de un nume pentru a deveni semnificaţie ? Ce înseamnă a avea un sens ? Semnificaţia primită de la acest limbaj întrupat nu rămîne mai puţin, în toată această concepţie, un „obiect intenţional". Structura conştiinţei constituante îşi regăseşte drepturile după medierea corpului care vorbeşte sau scrie. Surplusul semnificaţiei faţă de reprezentare nu rezidă oare într-un mod nou - nou în raport cu intenţionalitatea constituantă - de a se prezenta, mod căruia analiza „intenţionalităţii corpului" nu îi epuizează secretul ? Medierea semnului constituie oare semnificaţia fiindcă introduce într-o reprezentare obiectivă şi statică „mişcarea" relaţiei simbolice ? Dar atunci limbajul ar fi din nou suspect de a ne îndepărta de „lucrurile însele".

Trebuie să afirmăm contrarul. Nu medierea semnului face semnificaţia, semnificaţia (al cărui eveniment originar este acel „faţă-către-fată") este cea care face ca funcţia semnului să fie posibilă. Esenţa originară a limbajului nu trebuie căutată în operaţiunea corporală care mi-o dezvăluie mie şi altora şi care, în recursul limbajului, edifică o gîndire, ci în prezentarea sensului. Aceasta nu ne conduce la o conştiinţă transcendentală constituind obiecte, împotriva căreia se ridică cu multă şi îndreptăţită tărie teoria limbajului pe care tocmai am evocat-o. Căci semnificaţiile nu se prezintă teoriei, adică libertăţii constituante a unei conştiinţe transcendentale; *fiinţa semnificaţiei constă In a pune în cauză, intr-o relaţie etică, însăşi libertatea constituantă.* Sensul este chipul celuilalt, iar orice recurgere la cuvînt se plasează deja în interiorul acelui „faţă-către-fată" originar al limbajului. Orice recurgere la cuvînt presupune înţelegerea primei semnificaţii, însă o înţelegere care, înainte de a se lăsa interpretată ca şi „conştiinţă a...", este vecinătate şi obligaţie. Semnificaţia este Infinitul, însă infinitul nu se prezintă unei gîndiri transcendentale, nici măcar activităţii cu sens, ci în Celălalt; el îmi face faţă, mă pune în cauză şi mă *obligă* prin esenţa sa de infinit. Acest „ceva" care e numit semnificaţie apare în fiinţă o dată cu limbajul, fiindcă esenţa limbajului este relaţia cu Celălalt. Această relaţie nu vine să se adauge monologului interior - chiar dacă are „intenţionalitatea corporală" de care vorbeşte Merleau-Ponty — aşa cum se adaugă o adresă obiectului fabricat pe care îl punem la poştă; întîmpinarea fiinţei care apare în chip, evenimentul etic al socialităţii, comandă deja discursul interior. Iar epifania care se produce ca şi chip nu se constituie ca toate celelalte fiinţe, tocmai pentru că ea „revelează" infinitul. Semnificaţia este infinitul, adică Celălalt. Inteligibilul nu este un concept, ci o inteligenţă. Semnificaţia precedă acea *Sinngebung* şi indică limita idealismului în loc să o îndreptăţească.

într-un anumit sens, semnificaţia este, în raport cu percepţia, ceea ce simbolul este în raport cu obiectul simbolizat. Simbolul desemnează inadecvarea datului conştiinţei la fiinţa pe care o simbolizează, o conştiinţă nevoiaşă şi flămîndă de fiinţa care îi lipseşte, de fiinţa care se anunţă în chiar precizia cu care e trăită absenţa ei, o potentă care presimte actul. Semnificaţia îi seamănă, ea este asemenea debordării fiinţei vizate de către intenţia care vizează. Aici însă, surplusul inepuizabil al infinitului depăşeşte actualitatea conştiinţei. Această ţîşnire a infinitului, sau chip - nu se mai poate spune în termeni de conştiinţă, în metafore referitoare la lumină şi sensibilitate. Exigenţa etică a chipului

este cea care pune în cauză conştiinţa care îl întîmpină. Conştiinţa obligaţiei nu mai e o conştiinţă, de vreme ce ea smulge conştiinţa centrului ei şi o supune Celuilalt.

Dacă acel „faţă-către-faţă" întemeiază limbajul, dacă cea dintîi semnificaţie este mijlocită de chip, dacă acesta din urmă instaurează semnificaţia însăşi în fiinţă — limbajul nu slujeşte doar raţiunii, ci e chiar raţiunea. Raţiunea, luată în sensul unei legalităţi impersonale, nu poate da seama de discurs, fiindcă ea absoarbe pluralitatea interlocutorilor. Raţiunea, unică, nu poate vorbi unei alte raţiuni. O raţiune imanentă unei conştiinţe individuale se poate desigur concepe, într-o manieră naturalistă, ca un sistem de legi care conduce natura acestei conştiinţe, individuată ca toate fiinţele naturale, însă, în plus, individuată ca sine-însăşi. Acordul între conştiinţe s-ar explica, în acest caz, prin asemănarea dintre fiinţe constituite în acelaşi fel. Limbajul s-ar reduce la un sistem de semne care ar suscita, de la o conştiinţă la alta, gînduri asemănătoare. Trebuie, astfel, să neglijăm intenţionalitatea gîndirii raţionale, care se deschide ordinii universale, şi să întîmpinăm toate riscurile unui psihologism naturalist, împotriva căruia argumentele primului volum *dinLogische Untersuchungen* sînt încă valabile.

Ca urmare a acestor consecinţe şi pentru a ne conforma mai mult „fenomenului", am putea numi „raţiune" coerenţa internă a unei ordini ideale, care s-ar realiza în fiinţă pe măsură ce conştiinţa individuală în care se învaţă sau se clădeşte ar renunţa la particularitatea sa de individ şi de ipseitate şi fie s-ar retrage către sfera noumenală în care şi-ar exersa intemporal rolul ei de subiect absolut în acel „Eu gîndesc", fie s-ar resorbi în ordinea universală a Statului pe care ar crede, la început, că-1 poate întrezări sau constitui. Limbajul ar avea, în aceste două cazuri, rolul de a dizolva ipseitatea conştiinţei individuale, funciarmente antagonistă raţiunii, fie pentru a o transforma într-un „Eu gîndesc" ce nu mai vorbeşte, fie pentru a o face să dispară în propriul său discurs prin care, o dată apropriat de Stat, el ar trebui să îndure judecata istoriei, în loc de a rămîne eu, adică de a fi, dimpotrivă, cel care judecă istoria.

într-un astfel de raţionalism nici o societate nu mai e posibilă, adică nu mai există nici o relaţie ai cărei termeni să se extragă din relaţie.

Deşi au pus pe seama animalităţii umane conştiinţa tiraniei pe care o resimte individul în faţa legii impersonale, hegelienii ar trebui să explice cum este totuşi cu putinţă un animal raţional, cum anume particularitatea lui sine-însuşi poate să fie afectată de simpla universalitate a unei idei, cum poate un egoism să abdice.

Dacă, dimpotrivă, raţiunea trăieşte în limbaj, dacă, în opoziţia lui „faţă-către-faţă", străluceşte raţionalitatea primă, dacă primul inteligibil, prima semnificaţie este infinitul inteligenţei care se prezintă (care îmi vorbeşte, adică) în chip, dacă raţiunea se defineşte prin semnificaţie, în loc ca semnificaţia să se definească prin impersonalele structuri ale raţiunii, dacă societatea precedă apariţia acestor structuri impersonale, dacă universalitatea domneşte ca prezenţa umanităţii în ochii ce mă privesc, dacă, în sfîrşit, amintim că această privire face apel la responsabilitatea mea şi consacră libertatea mea ca responsabilitate şi dăruire de sine, pluralismul societăţii nu ar putea să dispară în ridicarea la raţiune. El i-ar fi condiţia însăşi. Raţiunea nu instaurează în mine impersonalul, ci un Eu-însumi capabil de societate, apărut în plăcere ca separat, însă a cărui separare a fost la rîndul ei necesară pentru ca infinitul - iar infinitudinea sa se realizează ca un „în faţă" — să poată *fi.*

5. Limbaj şi obiectivitate

O lume cu sens este o lume în care există Celălalt; prin el lumea plăcerii mele devine temă avînd o semnificaţie. Lucrurile dobîndesc o semnificaţie raţională — şi nu doar una utilitară —, pentru că un Altul este asociat relaţiilor mele cu ele. Desemnînd un lucru, i-1 desemnez celuilalt. Actul desemnării modifică relaţia mea de plăcere şi de posesie cu lucrurile, plasează lucrurile în perspectiva celuilalt. A utiliza un semn nu se limitează aşadar la a substitui relaţiei directe cu un lucru o relaţie indirectă; a utiliza un semn îmi permite să fac lucrurile oferibile, să le detaşez de folosinţa mea, să le alienez, să le fac exterioare. Cuvîntul care desemnează lucrurile atestă părtăşia mea şi a celorlalţi la ele. Obiectivitatea obiectului nu decurge dintr-o suspendare a utilizării şi a plăcerii în care îl posed fără a-1 asuma. Obiectivitatea rezultă din limbajul care permite să fie pusă în cauză posesia. Această desprindere are un sens pozitiv: intrarea obiectului în sfera altuia. Lucrul devine temă. A tematiza înseamnă a-i oferi Celuilalt lumea prin cuvînt. „Distanţa" faţă de obiect depăşeşte astfel semnificaţia sa spaţială.

Această obiectivitate este corelativă nu unei trăsături oarecare într-un subiect izolat, ci relaţiei sale cu Celălalt. Obiectivarea se produce prin însăşi lucrarea limbajului, în care subiectul se desprinde de lucrurile posedate, ca şi cum şi-ar survola propria existenţă, ca şi cum ar fi detaşat de ea, ca şi cum existenţa pe care o există nu i s-ar fi întîmplat încă. Distanţă mai radicală decît

orice distanţă din lume. Trebuie ca subiectul să se găsească „la distanţă" faţă de propria sa fiinţă, chiar faţă de această distanţare proprie casei, prin care el este încă în fiinţă. Căci o negaţie, chiar cînd se referă la totalitatea lumii, rămîne interioară totalităţii lumii. Pentru ca distanţa obiectivă să se împlinească, trebuie ca, fiind în fiinţă, subiectul să nu fie încă în ea; trebuie ca, într-un anumit sens, el să nu se fi născut încă - să nu fie în natură. Dacă subiectul capabil de obiectivitate nu *este* încă în întregime, acest „încă nu", această stare potenţială în raport cu actul, nu desemnează mai puţin decît fiinţa; această stare desemnează timpul. Conştiinţa obiectului - tematizarea - se întemeiază pe distanţa faţă de sine, care nu poate fi decît timp; sau, dacă se preferă, el se întemeiază pe conştiinţa de sine, cu condiţia să fie recunoscută ca „timp" „distanţa dintre sine şi sine", în conştiinţa de sine. Doar timpul poate desemna un „încă nu" care să nu fie şi un „mai puţin decît fiinţa"; el nu se poate ţine departe, în acelaşi timp, de fiinţă şi de moarte, decît ca inepuizabilul viitor al infinitului, cu alte cuvinte - ceea ce se produce în relaţia însăşi a limbajului. Subiectul îşi survolează existenţa desemnînd altuia ceea ce posedă, prin vorbire. Libertatea faţă de sine pe care o reclamă această deposedare o are din întîmpinarea Celuilalt. El o are, pînă la urmă, din Dorinţă, care nu provine dintr-o lipsă sau dintr-o limitare, ci dintr-un surplus al ideii Infinitului.

Limbajul face posibilă obiectivitatea obiectelor şi tematizarea lor. Husserl a afirmat deja că obiectivitatea gîndirii constă în faptul de a fi valabilă pentru toată lumea. A cunoaşte în mod obiectiv ar însemna aşadar a constitui gîndirea mea în aşa fel încît ea să conţină o referire la gîndirea celorlalţi. Ceea ce eu comunic se constituie dintru început în funcţie de ceilalţi. Vorbind, eu nu transmit celuilalt ceea ce e obiectiv pentru mine : obiectivul nu devine obiectiv decît prin comunicare, însă la Husserl, Celălalt - care face posibilă această comunicare - se construieşte mai întîi într-o gîndire monadică. Baza obiectivitătii se constituie într-un proces pur subiectiv. Definind relaţia cu Celălalt drept etică, se depăşeşte o dificultate altminteri inevitabilă, dacă filosofia, contrar lui Descartes, ar pleca de la *uncogito* postulat într-o manieră absolut independentă de Celălalt.

La sfîrşitul celei de-a treia meditaţii, *cogito-u* cartezian se prezintă într-adevăr ca întemeiat pe certitudinea existenţei divine infinite, în raport cu care se propune şi se concepe finitudinea *cogito-ului* sau îndoiala. Această finitudine nu ar putea să fie determinată, ca în filosofia modernă, fără recursul la infinit, plecîndu-se doar de la mortalitatea subiectului. Subiectul cartezian

îşi oferă un punct de vedere exterior sieşi, pe baza căruia se poate cuprinde. Dacă, într-o primă abordare, Descartes dobîndeşte o indubitabilă conştiinţă de sine prin sine, într-o a doua abordare - reflecţie asupra reflecţiei — el realizează condiţiile acestei certitudini. Această certitudine ţine de claritatea şi de distincţia *cogito-ului* - dar certitudinea însăşi este căutată din cauza prezenţei infinitului în această gîndire finită, care fără această gîndire şi-ar ignora finitudinea: *„...manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam infinita, ac proinde priorem quodammodo in me esse percepiionem infiniţi quam finiţi, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla ideea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?"* (Ed. Tannery, T VII, pp. 45-46)[1].

Poziţia gîndirii în sînul infinitului care a creat-o şi care i-a dat ideea de infinit se descoperă oare printr-un raţionament sau printr-o intuiţie, care nu pot să propună decît teme? Infinitul nu ar putea fi tematizat, iar distincţia dintre raţionament şi intuiţie nu se potriveşte cu accesul la infinit. Relaţia cu infinitul - în dubla structură a infinitului: prezent - finitului, însă prezent în afara finitului — nu este oare străină teoriei ? Noi am văzut aici relaţia etică. Dacă Husserl vede *încogito* o subiectivitate fără nici un sprijin în afara ei, el constituie însăşi ideea infinitului pe care şi-o oferă ca obiect. Non-constituirea infinitului la Descartes lasă o poartă deschisă. Referirea *cogito-ului* finit la infinitul lui Dumnezeu nu constă într-o simplă tematizare a lui Dumnezeu. Despre orice obiect dau seama prin mine însumi, îl conţin. Ideea infinitului nu-mi poate fi obiect. Argumentul ontologic constă în transformarea acestui „obiect" în fiinţă, în independenţă în raport cu mine. Dumnezeu este Altul. Dacă a gîndi constă în a te referi la un obiect, trebuie să credem că gîndirea infinitului nu e o gîndire. Ce este ea, în mod pozitiv? Descartes nu îşi pune această întrebare, în orice caz, este evident că intuiţia infinitului păstrează un sens raţionalist si nu va deveni, în nici un caz, invazia lui Dumnezeu prin intermediul unei emoţii interioare. Descartes, mai bine decît un idealist sau decît un realist, descoperă o relaţie

„...înţeleg în mod manifest că există mai multă realitate în substanţa infinită decît în cea finită, şi prin urmare că am în mine mai întîi percepţia infinitului, apoi a finitului, adică a lui Dumnezeu mai curînd decît a mea însumi. Căci în ce fel aş putea să înţeleg că mă îndoiesc si că doresc, cu alte cuvinte că îmi lipseşte ceva şi că nu sînt cu totul perfect, dacă nu aş avea în mine nici o idee a unei fiinţe perfecte, în comparaţie cu care mi-aş cunoaşte defectele?" (Trad. M.L.)

cu o alteritate totală, ireductibilă la interioritate şi care, totuşi, nu violează interioritatea; o receptivitate fără pasivitate, un raport între libertăţi.

Ultimul alineat din cea de-a treia meditaţie ne readuce la o relaţie cu infinitul care, prin gîndire, depăşeşte gîndirea mea şi devine relaţie personală. Contemplaţia se transformă în admiraţie, adorare şi bucurie. Nu mai e vorba de un „obiect infinit", cunoscut şi tematizat, ci de o majestate: *„...placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminiş pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei ades ferre poterii, intueri, admirări, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, iţa etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi pose experimur..."*[1].

Acest alineat nu ne apare, astfel, ca un ornament stilistic sau ca un prudent omagiu adus religiei, ci ca expresie a unei transformări produse de cunoaştere: transformarea ideii infinitului în Majestate abordată ca şi chip.

6. Celălalt şi Alţii

Prezentarea chipului - expresia - nu dezvăluie o lume interioară, prealabil închisă, adăugind astfel o nouă regiune comprehensiunii sau cuprinderii. Dimpotrivă, ea mă cheamă, deasupra datului pe care cuvîntul îl pune în comun între noi. Ceea ce se dă, ceea ce se ia se reduc la fenomen, descoperit şi oferit cuprinderii, antrenînd o existenţă care se supendă în posesie. Dimpotrivă, prezentarea chipului mă pune în raport cu fiinţa. *Existarea (l'exister) acestei fiinţe* - ireductibilă la fenomenalitate, înţeleasă ca realitate fără realitate - se efectuează în urgenţa de neamînat cu care ea reclamă un răspuns. Acest răspuns diferă de „reacţia" pe care o suscită datul, fiindcă ea nu poate rămîne „între noi", aşa cum se întîmplă în cazul atitudinii mele faţă de un lucru. Tot ce se petrece

„...mi se pare potrivit să mă opresc cîtva timp la contemplarea lui Dumnezeu însuşi, să-i cîntăresc atributele în raport cu mine, să examinez, să admir şi să ador frumuseţea acestei nesfîrşite lumini, atît cît privirea spiritului meu întunecat îmi va îngădui. Căci, aşa cum ştim prin credinţă că cea mai mare fericire a vieţii veşnice constă doar în contemplarea acestei divine majestăţi, noi experimentăm, încă de pe acum, faptul că o astfel de contemplaţie, deşi mult mai puţin desăvîrsită, ne poate face să încercăm cea mai mare bucurie de care am fi în stare din această viaţă." (Trad. M.L.)

aici „între noi" priveşte pe toată lumea, chipul care mă priveşte se plasează în lumina deplină a ordinii publice, chiar dacă mă sustrag căutînd complicitatea unei relații private cu interlocutorul şi clandestinitatea.

Limbajul, ca prezență a chipului, nu invită la o complicitate cu ființa preferată, la un „eu-tu" suficient şi care ignoră universul; în francheţea sa, limbajul refuză clandestinitatea dragostei, în care îşi pierde francheţea şi în care sensul său se schimbă în rîs sau în joc amoros. Un terț mă priveşte întotdeauna prin ochii celuilalt - limbajul e dreptate. Nu există o astfel de succesiune: mai întîi se prezintă chipul, iar apoi ființa, pe care el o manifestă sau o exprimă, caută dreptatea. Epifania chipului ca şi chip deschide umanitatea. Chipul, în nuditatea sa de chip, îmi prezintă nuditatea săracului şi a străinului; însă această sărăcie şi acest exil, care fac apel la puterile mele, mă vizează; această sărăcie si acest exil nu se dau puterilor mele ca un dat, ci rămîn expresie a unui chip. Săracul, străinul se prezintă ca egalii mei. Egalitatea în această sărăcie esențială constă în faptul de a se referi la un *terț,* prezent astfel la întîlnire şi pe care, în sînul mizeriei sale, Celălalt îl slujeşte deja. El mi se alătură, însă el mă şi asociază lui pentru a sluji, îmi porunceşte ca un Maestru. Această poruncă mă priveşte doar pentru că sînt eu însumi maestru; în consecință, este porunca de a porunci. *Tu-u* se pune în fața unui *noi.* între *noi* nu înseamnă să ne „înghesuim" sau să ne punem laolaltă în jurul unei sarcini comune. Prezența chipului — infinitul Altuia — este denudare, prezență a unui terț (adică a întregii umanități care ne priveşte) şi poruncă de a porunci. Din această pricină relația cu celălalt sau discursul este nu doar o punere în cauză a libertății mele, apel venind de la Altul pentru a mă chema la responsabilitate, nu doar cuvîntul prin care renunț la posesia care mă constrînge, enunțînd o lume obiectivă şi comună, ci şi predică, exhortație, cuvînt profetic. Cuvîntul profetic răspunde în mod esențial epifaniei chipului, dublează orice discurs, nu ca un discurs asupra unor teme morale, ci ca moment ireductibil al discursului suscitat esențialmente de epifania chipului, în măsura în care atestă prezența terțului, a întregii umanități, în ochii care mă privesc. Orice relație socială provine din prezentarea Altuia către Acelaşi, fără intermedierea nici unei imagini sau semn, prin simpla expresie a chipului. Nu surprindem adecvat esența societății, dacă o definim prin asemănare cu genul care uneşte indivizi asemănători. Există, desigur, un gen uman, ca gen biologic, iar funcția comună pe care oamenii o pot exercita permite să li se aplice un concept comun, însă comunitatea umană care se instaurează prin limbaj - în care interlocutorii rămîn absolut separați -

nu constituie o unitate de gen. Ea se afirmă ca o rudenie între oameni. Faptul că toţi oamenii sînt fraţi nu se explică prin asemănarea lor, şi nici printr-o cauză comună căreia ei i-ar fi efectele, ca nişte medalii care trimit la aceeaşi matriţă. Paternitatea nu se reduce la o cauzalitate la care indivizii ar participa în mod misterios şi care ar determina, printr-un efect nu mai puţin misterios, un fenomen de solidaritate.

Faptul originar al fraternităţii este constituit de către responsabilitatea mea faţă de un chip care mă priveşte ca pe un străin absolut; epifania chipului coincide cu aceste două momente. Paternitatea nu este o cauzalitate, ci instaurarea unei unicităţi cu care unicitatea tatălui coincide si nu coincide[1]. Noncoincidenţa constă, în mod concret, în faptul că poziţia mea de frate implică şi alte unicităţi alături de mine, aşa încît unicitatea eului meu rezumă în acelaşi timp suficienţa de a fi şi parţialitatea mea, plasarea mea în faţa altuia ca şi chip. în această întîmpinare a chipului (întîmpinare care e deja responsabilitatea mea faţă de el şi în care, în consecinţă, el mă abordează „de sus" si mă domină) se instaurează egalitatea. Egalitatea, altfel spus, se produce acolo unde Altul îi porunceşte Aceluiaşi şi i se revelează în responsabilitate. Cu alte cuvinte, egalitatea nu este decît o idee abstractă şi un cuvînt si de aceea ea nu poate fi desprinsă de întîmpinarea chipului. Egalitatea nu este decît un moment al întîmpinării chipului.

Statutul însuşi al umanului implică fraternitatea şi ideea genului uman. Ea se opune radical concepţiei unei umanităţi unite prin asemănare, a unei mulţimi de familii diverse apărute din pietrele aruncate de Deucalion şi care, prin lupta egoismelor, conduce la apariţia cetăţii omeneşti. Fraternitatea umană are astfel un aspect dublu: ea implică individualităţi al căror statut logic nu se reduce la rangul de diferenţe ultime într-un gen; singularitatea lor constă în faptul că fiecare se referă la ea însăşi (doi indivizi avînd un gen comun nu ar fi suficient de departe unul de altul). Pe de altă parte, ea implică comuniunea cu tatăl, ca şi cum comunitatea de gen nu ar apropia îndeajuns. Trebuie ca societatea să fie o comunitate frăţească pentru a fi pe măsura directeţii — a proximităţii prin excelenţă — în care chipul se prezintă întîmpinării mele. Monoteismul indică această fraternitate umană, această idee de neam omenesc care *se* orientează către celălalt întîmpinat în chip, într-o dimensiune a majestăţii, în responsabilitatea pentru sine si pentru celălalt.

1. Vezi mai jos, p. 186.

7. Asimetria interpersonalului

Prezenţa chipului venind de dincolo de lume, însă angajîndu-mă în fraternitatea umană, nu mă zdrobeşte ca o esenţă numinoasă care produce tremur şi spaimă. A fi în relaţie şi, în acelaşi timp, a te sustrage relaţiei înseamnă a vorbi. Celălalt *nu apare* pur şi simplu în chip — asemenea unui fenomen supus acţiunii şi dominaţiei unei libertăţi. Infinit îndepărtat de însăşi relaţia în care intră, el se prezintă de la început ca un absolut. Eul se desprinde de relaţie, însă în sînul relaţiei cu o fiinţă absolut separată. Chipul în care celălalt se întoarce către mine nu se resoarbe în reprezentarea chipului. A auzi sărăcia sa care cere dreptate nu constă în a-ţi reprezenta o imagine, ci în a te defini ca responsabil, ca mai mult şi, în acelaşi timp, ca mai puţin în raport cu fiinţa care se prezintă în chip. Mai puţin, fiindcă acest chip mă cheamă la responsabilitate şi mă judecă. Fiinţa care se prezintă în el vine dintr-o dimensiune a majestăţii, dimensiune a transcendenţei în care *se* poate prezenta ca străin fără a mi se opune ca un obstacol sau un duşman. Mai mult, fiindcă poziţia mea de *eu* constă în a putea răspunde la această sărăcie esenţială a celuilalt, în a găsi resurse pentru a răspunde. Celălalt - care mă domină în transcendenţa sa - este, în aceeaşi măsură, şi străinul, şi văduva, şi orfanul faţă de care am obligaţii.

Aceste diferenţe între Celălalt si eu nu depind de „proprietăţi" diferite care ar fi inerente „eului", pe de-o parte, şi Celuilalt, pe de alta; şi nici de dispoziţiile psihologice diferite pe care le-ar avea în timpul întîlnirii lor. Ele ţin de conjunctura Eu-Celălalt, de *orientarea* inevitabilă a fiinţei „plecînd de la sine" către „Celălalt". Prioritatea acestei orientări în raport cu termenii care se instalează în ea şi care, de altfel, nu pot apărea în afara ei rezumă tezele acestui studiu.

Fiinţa nu *este* mai *întîi,* pentru a lăsa loc apoi, explodînd, unei diversităţi, ai cărei termeni ar întreţine relaţii reciproce mărturisind astfel totalitatea de provenienţă, diversitate în cadrul căreia s-ar produce eventual o fiinţă existînd pentru sine, un eu, plasat în faţa altui eu (incidente despre care s-ar putea relata printr-un discurs impersonal exterior acestor incidente). Din orientarea Eului către Celălalt nu iese nici măcar limbajul care o spune. El nu se plasează *în faţa* unei corelaţii din care eul şi-ar extrage identitatea, iar Celălalt alteritatea. Separarea limbajului nu denotă prezenta a două fiinţe într-un spaţiu eterat în care unirea funcţionează doar ca ecou al separării. Separarea este mai

întîi faptul unei fiinţe care trăieşte *undeva, din ceva,* cu alte cuvinte o fiinţă care juisează. Identitatea eului provine din egoismul său, căruia plăcerea îi împlineşte insulara suficienţă şi pe care chipul o instruieşte în legătură cu infinitul de care această suficienţă insulară se separă. Acest egoism se întemeiază desigur pe infinitudinea altuia, care nu se poate împlini decît produ-cîndu-se ca idee a Infinitului într-o fiinţă separată. Altul invocă, desigur, această fiinţă separată, însă această invocaţie nu se reduce la apelul la un corelativ. Ea lasă

loc unui proces de a fi care se deduce din sine, adică rămîne separat şi în stare de a se închide faţă de apelul însuşi pe care 1-a suscitat, dar capabil şi de a întîmpina chipul infinitului cu toate resursele egoismului său: adică în mod economic. Cuvîntul nu se instaurează într-un mediu omogen sau abstract, ci într-o lume în care trebuie să ajuți şi să dai. El presupune un eu, existență separată în plăcerea sa şi care nu întîmpina cu mîinile goale chipul şi vocea lui venind de pe un alt tărîm. Multiplicitatea în ființa care se refuză totalizării, dar care se conturează ca fraternitate şi ca discurs, se situează într-un „spațiu" esențialmente asimetric.

8. Voință si rațiune

Discursul condiționează gîndirea, fiindcă primul inteligibil nu este un concept, ci o inteligență căreia chipul îi enunță exterioritatea inviolabilă proferînd „să nu ucizi". Esența discursului este etică. Enunțînd această teză, refuzăm idealismul.

Inteligibilul idealist constituie un sistem de relații ideale, coerente, a căror prezentare în fața subiectului echivalează cu intrarea subiectului în această ordine şi cu absorbirea lui în aceste relații ideale. Subiectul nu are în el însuşi nici un izvor care să nu sece sub soarele inteligibil. Voința sa este rațiune, iar separarea iluzorie (deşi posibilitatea iluziei atestă existența unui izvor subiectiv, măcar subteran, pe care inteligibilul nu îl poate seca).

Idealismul dus pînă la capăt reduce întreaga etică la politică. Celălalt şi eu funcționează ca elemente ale unui calcul ideal, primesc de la acest calcul ființa lor reală şi se abordează mutual sub imperiul necesităților ideale care îi traversează din toate părțile. Ei joacă rolul unor momente într-un sistem, şi nu pe acela de origine. Societatea politică apare ca o pluralitate care exprimă multiplicitatea articulațiilor unui sistem, în domnia finalităților, în care persoanele se definesc, desigur, ca voințe, dar în care voința însăşi se defineşte ca ceea ce se lasă afectată de către universal, în care voința se doreşte rațiune, fie ea şi practică,

multiplicitatea nu se întemeiază, de fapt, decît pe speranţa fericirii. Principiul aşa-zis animal al fericirii, ineluctabil în descrierea voinţei, fie ea şi raţiune practică, menţine pluralismul în comunitatea spiritelor.

în această lume fără multiplicitate, limbajul îşi pierde întreaga sa semnificaţie socială, interlocutorii renunţă la unicitatea lor nu din dorinţa unui altul, ci din dorinţa de universal. Limbajul ar echivala cu constituirea unor instituţii raţionale în care devine obiectivă şi efectivă o raţiune impersonală, activă deja în persoanele ce vorbesc şi care susţine deja realitatea lor efectivă: fiecare fiinţă se defineşte distinctă de toate celelalte, însă voinţa fiecăreia - sau ipseitatea — constă de la început în a dori universalul sau raţionalul, cu alte cuvinte în a-şi nega propria particularitate, împlinindu-şi esenţa sa de discurs, devenind discurs universal coerent, limbajul ar realiza în acelaşi timp Statul universal, în care multiplicitatea se resoarbe si în care discursul se încheie, din lipsă de interlocutori.

Pentru a menţine pluralitatea în fiinţă sau unicitatea persoanei, nu serveşte la nimic faptul de a distinge în mod formal voinţa si înţelegerea, voinţa şi raţiunea, atunci cînd se ia hotărîrea de a nu considera ca *bună voinţă* decît voinţa care aderă la ideile clare sau care nu se decide decît din respect faţă de universal. Dacă voinţa poate aspira într-un fel sau altul la raţiune, ea este raţiune, raţiune care se caută sau care se face. Ea îşi revelează adevărata esenţă la Spinoza sau la Hegel. Acestei identificări a voinţei şi a raţiunii, pe care o vizează intenţia ultimă a idealismului, i se opune întreaga experienţă patetică a umanităţii, pe care idealismul hegelian sau spinozist o consideră subiectivă sau imaginară. Interesul acestei opoziţii nu rezidă în protestul individului care refuză sistemul şi raţiunea, cu alte cuvinte în arbitrarul său, protest pe care, în consecinţă, discursul coerent nu ar putea să-l reducă prin persuasiune la tăcere, ci în afirmaţia care face să trăiască această opoziţie. Opoziţia nu constă, într-adevăr, în a închide ochii asupra fiinţei şi în a lovi astfel, nebuneşte, cu capul în zid pentru a depăşi în sine conştiinţa propriilor deficienţe în fiinţă, a propriei sărăcii şi a propriului exil, pentru a transforma o umilinţă într-un orgoliu disperat. Ea are certitudinea surplusului pe care îl comportă - în raport cu fiinţa plină sau imuabilă sau în act — o existenţă separată de ea şi care astfel o doreşte, *cu alte cuvinte a surplusului care se produce prin vecinătatea cu infinitul*[1], surplus neîntrerupt care împlineşte

1. Cf. mai jos: „Adevărul voirii", p. 212.

infinitudinea infinitului. Protestul împotriva identificării voinţei şi raţiunii nu se complace în arbitrar, fapt care prin absurditatea şi imoralitatea sa ar justifica de îndată această identificare. El pleacă de la certitudinea că idealul unei fiinţe desăvîrşite din veşnicie, a unei fiinţe care nu se gîndeşte decît la sine însăşi, nu ar putea sluji drept etalon ontologic unei vieţi, unei deveniri, capabile de o înnoire a Dorinţei, capabilă de societate. Viaţa nu se înţelege doar ca o simplă diminuare, o decădere, un embrion sau ca o virtualitate a fiinţei. Individualul şi personalul contează şi acţionează independent de universalul care le-ar fasona şi plecînd de la care, de altfel, existenţa individualului sau decăderea din care el apare rămîn inexplicate. *Individualul si personalul sînt necesare pentru ca infinitul să se poată produce ca infinit.* Imposibilitatea de a trata viaţa în funcţie de fiinţă se manifestă cu putere la Bergson, unde durata nu mai este imitaţia deficientă a unei eternităţi imobile, sau la Heidegger, unde posibilitatea nu se mai referă ca o δυναμισ la un εργον. Heidegger desprinde viaţa de această finalitate a potentei tinzînd către act. Faptul de a putea exista un mai mult decît fiinţa sau un deasupra fiinţei se traduce în ideea de creaţie care, în Dumnezeu, depăşeşte o fiinţă etern satisfăcută de sine. însă această noţiune de fiinţă deasupra fiinţei nu vine din teologie. Dacă ea nu a jucat un rol în filosofia occidentală de sorginte aristotelică, ideea platonică a Binelui îi asigură demnitatea unei gîndiri filosofice; această gîndire nu trebuie redusă, aşadar, la o simplă probă de înţelepciune orientală.

Dacă subiectivitatea nu ar fi decît un mod deficient al fiinţei, distincţia dintre voinţă şi raţiune ar conduce, într-adevăr, la conceperea voinţei ca arbitrare, ca simplă negaţie a unei raţiuni embrionare sau virtuale moţăind într-un eu, în consecinţă, ca o negaţie a acestui eu şi ca o violenţă faţă de sine însuşi. Dimpotrivă, dacă subiectivitatea se defineşte ca o fiinţă separată în relaţie cu un altul absolut altul sau cu Celălalt - dacă, altfel spus, chipul este cel care aduce prima semnificaţie, adică apariţia însăşi a raţionalului, voinţa se distinge în mod funciar de inteligibilul pe care nu trebuie să-1 înţeleagă şi în care nu trebuie să dispară, fiindcă inteligibilitatea acestui inteligibil constă tocmai în comportamentul etic, adică în responsabilitatea la care este invitată voinţa. Voinţa este liberă să-şi asume această responsabilitate în sensul pe care-1 va dori, însă nu e liberă să refuze responsabilitatea, nu e liberă să ignore lumea orientată de sens în care chipul celuilalt a introdus-o. în *întîmpinarea chipului, voinţa se deschide raţiunii.* Limbajul nu se limitează la trezirea maieutică a unor gînduri, comune tuturor fiinţelor. El nu accelerează maturarea interioară a unei raţiuni comune. El instruieşte şi introduce

noul într-o gîndire; introducerea noului într-o gîndire, ideea infinitului - iată lucrarea însăşi a raţiunii. Noul absolut e Celălalt. Raţionalul nu se opune faţă de ceea ce este experimentat. Experienţa absolută, experienţa a ceea ce în nici un fel nu e a *priori,* este însăşi raţiunea. Descoperindu-1 pe Celălalt ca şi corelativ al experienţei, descoperindu-1 pe cel care e esenţialmente în sine, care poate vorbi şi care nu se impune ca obiect - conciliem noutatea adusă de experienţă cu vechea exigenţă socratică a unui spirit pe care nimic nu îl poate violenta, exigenţă reluată de Leibniz — atunci cînd refuză monadelor ferestrele. Prezenţa etică este în acelaşi timp alta şi se impune fără violenţă. Activitatea raţiunii întemeiată pe cuvînt, subiectul, nu renunţă la unicitatea sa, ci îşi confirmă separarea. El nu intră în propriul său discurs pentru a se topi în el. El rămîne apologie. Trecerea la raţional nu e o dezindividuare, tocmai pentru că e limbaj, adică răspuns adresat fiinţei care îi vorbeşte în chip şi care nu tolerează decît un răspuns personal, adică un act etic.

C. Relaţia etică şi timpul

1. Pluralismul şi subiectivitatea

Efectuîndu-se în concret, ca locuire şi economie, separarea face posibil raportul cu exterioritatea desprinsă, absolută. Această relaţie, metafizica, se efectuează originar prin epifania Celuilalt, în chip. Separarea se realizează între termeni absoluţi şi totuşi relaţionaţi, între termeni care se retrag din relaţia pe care o întreţin, care nu renunţă la ea în beneficiul unei totalităţi pe care această relaţie ar schiţa-o. Astfel, relaţia metafizică realizează o existare *(exister)* multiplă, pluralismul, însă această relaţie nu ar realiza pluralismul dacă structura formală a relaţiei ar epuiza esenţa relaţiei. Trebuie explicitată puterea pe care o au fiinţele plasate în relaţie de a se absolvi de relaţie. Această putere comportă pentru fiecare dintre termenii separaţi un sens diferit al absolvirii. Metafizicianul nu e absolut în acelaşi sens ca şi Metafizicul/Obiectul Metafizic *(le Metaphysique).* Dimensiunea majestăţii din care Metafizicul/Obiectul Metafizic vine către Metafizician indică un soi de non-omogenitate a spaţiului, astfel încît o multiplicitate radicală, diferită de multiplicitatea numerică, să se poată produce. Multiplicitatea numerică rămîne fără apărare în faţa totalităţii. Pentru ca o multiplicitate să se poată produce în ordinea fiinţei, nu e suficientă *dezvăluirea* (în care fiinţa nu doar se manifestă, ci se efectuează, se exaltă, se exercită sau domneşte), nu e suficient ca *producţia* sa să strălucească în splendoarea rece a adevărului, în această splendoare, diversitatea dispare sub privirea panoramică pe care splendoarea o cheamă. Contemplaţia însăşi se absoarbe în această totalitate şi instaurează, astfel, această fiinţă eternă şi obiectivă sau această „natură impasibilă care străluceşte prin veşnica sa frumuseţe", potrivit expresiei lui Puşkin - în care sensul comun recunoaşte prototipul fiinţei şi care, pentru filosof, îi conferă totalităţii întregul său prestigiu. Subiectivitatea cunoaşterii nu poate sparge această totalitate care se reflectă în subiect sau care reflectă subiectul. Totalitatea obiectivă *rămîne exclusivă* faţă de orice

altul în ciuda denudării sale, adică în ciuda apariției sale către un altul. Contemplația se defineşte, poate, ca un proces prin care ființa se revelează fără a înceta să fie una. Filosofia pe care ea o orientează este suprimarea pluralismului.

Pentru ca o multiplicitate să se poată menține, trebuie ca în ea să se producă o subiectivitate care să nu poată căuta o congruență cu ființa în care se produce. Trebuie ca ființa să se exercite printr-o dezvăluire continuă, ca fiind - în chiar ființa sa - curgătoare către un eu care o abordează, însă curgînd către el în mod infinit, fără să sece, arzînd fără să se consume. Dar această abordare nu se poate concepe ca o cunoaştere în care subiectul cunoscător se reflectă şi se absoarbe. Aceasta ar însemna distrugerea imediată a acestei exteriorități a ființei, printr-o reflexie totală, pe care o *vizează* cunoaşterea. Imposibilitatea reflexiei totale nu trebuie definită în mod negativ, ca finitudine a unui subiect cunoscător care, muritor şi deja angajat în lume, nu accede la adevăr; ea trebuie definită ca *surplus* al relației sociale în care subiectivitatea rămîne „în fața a...", în directețea acestei întîmpinări, şi nu se măsoară prin adevăr. Relația socială însăşi nu este o relație oarecare, una printre multe altele care se pot produce în ființă, ci evenimentul ei ultim. Cuvintele înseşi, prin care îl enunț şi a căror pretenție la adevăr - postulînd o reflexie totală - respinge caracterul de nedepăşit al relației de față-către-față, îl confirmă totuşi prin faptul de a enunța acest adevăr, de a-1 spune celuilalt. Multiplicitatea presupune deci o obiectivitate definită în imposibilitatea reflexiei totale, în imposibilitatea de a confunda într-un tot eul şi non-eul. Această imposibilitate nu e negativă (fiindcă ar însemna să fie definită tot în raport cu idealul adevărului contemplat). Această imposibilitate ține de surplusul epifaniei Altuia, care mă domină de la înălțimea sa.

Această fundamentare a pluralismului nu încremeneşte în izolare termenii care constituie pluralitatea. Menținîndu-i împotriva totalității care i-ar absorbi, ea îi lasă, în acelaşi timp, în comerț sau în război. Aceşti termeni nu se definesc nici o clipă drept propriile lor cauze - fiindcă aceasta le-ar răpi orice receptivitate şi orice activitate, i-ar închide pe fiecare în propria interioritate şi i-ar izola ca pe nişte zei epicurieni trăind în interstițiile ființei sau ca pe nişte zei imobilizați în acel între-timp[1] al artei, lăsați pentru veşnicie pe marginea intervalului, pe pragul unui viitor care nu se produce niciodată, statui care se privesc cu ochii goi, idoli care, contrar lui Gyges, se expun şi nu se văd.

1. Cf. articolul nostru „Realite et son ombre", în *Temps modernes,* noiembrie 1948.

Analizele noastre asupra separării au deschis o altă perspectivă. Forma originară a acestei multiplicităţi nu se produce totuşi nici ca un război, nici ca un comerţ. Războiul şi comerţul presupun chipul şi transcendenţa fiinţei apărînd în chip. Războiul nu decurge din faptul empiric al multiplicităţii fiinţelor care se limitează ; prezenţa unei fiinţe limitează inevitabil o altă fiinţă, însă războiul nu izbucneşte sub pretextul că violenţa ar coincide cu această limitare. Limitarea nu este, prin ea însăşi, violenţă. Limitarea nu se concepe decît într-o totalitate în care părţile se definesc reciproc. Definiţia este departe de a fi violentă faţă de identitatea termenilor reuniţi în totalitate; dimpotrivă, ea asigură această identitate. Limita separă şi uneşte într-un tot. Realitatea fragmentată în concepte care se limitează reciproc formează o totalitate prin chiar această fragmentare. Ca joc de forţe antagoniste, lumea formează un tot si se deduce sau trebuie să se deducă, într-o gîndire ştiinţifică completă, dintr-o formă unică. Ceea ce am fi tentaţi să numim antagonism de forţe sau de concepte presupune o perspectivă subiectivă şi un pluralism de voinţe. Punctul spre care această perspectivă converge nu face parte din totalitate. Violenţa în natură trimite astfel la o existenţă, nelimitată de o alta şi situată în afara totalităţii, însă excluderea violenţei de către fiinţe susceptibile să se integreze într-o totalitate nu echivalează cu pacea. Totalitatea absoarbe multiplicitatea fiinţelor pe care o implică pacea. Doar fiinţele capabile de război se pot înălţa pînă la pace. Ca şi pacea, războiul presupune fiinţe structurate altfel decît ca părţi ale unei totalităţi.

Războiul se distinge deci de opoziţia logică dintre *unul şialtul,* prin care unul şi altul se definesc într-o totalitate care se poate cuprinde panoramic şi de care ar depinde însăşi opoziţia lor. în război, fiinţele refuză să aparţină unei totalităţi, refuză comunitatea, refuză legea; nici o frontieră nu îl opreşte pe unul în celălalt şi nu îl defineşte. Ele se afirmă ca transcendent faţă de totalitate, fiecare identificîndu-se nu prin locul său în tot, ci prin *şinele* său. Războiul presupune transcendenţa antagonistului. El e purtat împotriva unui om. Se înconjoară de onoruri şi le acordă - vizează o prezenţă care vine întotdeauna de altundeva, o fiinţă care apare într-un chip. El nu e nici vînătoare, nici luptă cu un element. Posibilitatea pe care o păstrează adversarul de a dejuca cele mai exacte calcule traduce separarea, ruptura totalităţii prin care adversarii se abordează. Războinicul îşi asumă un risc. Nici o logistică nu garantează victoria. Calculele, care permit totuşi determinarea rezultatului unui joc de forţe într-o totalitate, nu î soarta războiului. Ea se menţine la limita dintre o supremă

încredere în sine şi un risc suprem. Războiul e un raport între fiinţe exterioare totalităţii şi care, în consecinţă, nu se ating.

însă această violenţă, imposibilă între fiinţe gata de a constitui o totalitate - gata, adică, de a o reconstitui -, ar fi oare posibilă între fiinţe separate ? Cum ar putea întreţine nişte fiinţe separate o relaţie, fie ea şi una de violenţă ? Refuzul totalităţii prin război nu interzice relaţia, de vreme ce în război adversarii se caută.

Relaţia între fiinţe separate ar fi într-adevăr absurdă dacă aceşti termeni s-ar defini ca substanţe, fiecare fiind *causa sui,* de vreme ce, pure activităţi, nelăsînd loc *(ne donnant prise)* nici unei acţiuni, termenii nu ar fi putut suferi nici o violenţă, însă relaţia de violenţă nu rămîne la nivelul conjuncturii, doar formale, a relaţiei. Ea implică o structură determinată de termeni în relaţie. Violenţa nu afectează decît o fiinţă care, în acelaşi timp, poate fi cuprinsă şi scapă oricărei cuprinderi. Fără această contradicţie vie în fiinţa care suferă violenţa, desfăşurarea forţei violente s-ar reduce la o muncă.

Pentru ca relaţia între fiinţe separate să fie posibilă, ar trebui deci ca termenii multipli să fie parţial independenţi şi parţial în relaţie. Noţiunea de libertate finită se impune astfel reflexiei. Pe ce se poate însă întemeia această noţiune ? A spune că o fiinţă este parţial liberă pune îndată problema raportului care există între partea liberă, *causa sui,* şi partea non liberă. A spune că cea dintîi e împiedicată în cea din urmă ne readuce indefinit la aceeaşi dificultate. Cum poate partea liberă, *causa sui,* să fie afectată în vreun fel de partea non liberă ? Finitudinea libertăţii nu trebuie aşadar să însemne o limită oarecare în substanţa fiinţei libere, scindată într-o parte dotată cu o cauzalitate proprie şi într-o parte supusă unor cauze exterioare. Noţiunea de independenţă trebuie surprinsă altundeva decît în cauzalitate. Independenţa nu ar echivala cu ideea de *causa sui,* dezminţită de altfel de naşterea ne-aleasă şi imposibil de ales (marea dramă a gîndirii contemporane), naştere care situează voinţa într-o lume anarhică, adică fără origine.

în relaţia care nu constituie o totalitate, fiinţele în război nu pot aşadar să fie descrise prin libertate; libertatea este o abstracţiune care se dezvăluie contradictorie de îndată ce i se presupune o limitare.

O fiinţă în acelaşi timp independentă de o alta şi totuşi oferită ei este o fiinţă temporală: violenţei inevitabile a morţii ea îi opune timpul său, care este amînarea însăşi. Nu libertatea finită este cea care face inteligibilă noţiunea de timp; timpul dă un sens noţiunii de libertate finită. Timpul e tocmai faptul că existenţa

ființei muritoare - oferită violenței - nu este ființa pentru moarte, ci acel „nu încă", un fel de a fi împotriva morții, o retragere față de moarte în chiar sînul apropierii sale inexorabile, în război este ucis cel care este îndepărtat de moarte, cel care *pentru moment* există în mod complet, în război se recunoaşte astfel realitatea timpului, care separă ființa de propria sa moarte, realitatea unei ființe luînd poziție față de moarte, adică, în fine, realitatea unei ființe conştiente de interioritatea sa. Ca şi *causa sui* sau ca libertate, ființele ar fi nemuritoare şi nu ar putea, dintr-un soi de ură surdă şi absurdă, să se agate unele de altele. Doar oferite violenței, nimic altceva decît muritoare, ființele ar fi moarte într-o lume în care nimic nu se opune la nimic şi al cărei timp s-ar disloca în eternitate. Noțiunea unei ființe muritoare, însă temporale, a unei ființe surprinse în voința sa - noțiune pe care o vom dezvolta - se distinge funciarmente de orice cauzalitate care conduce la ideea de *causa sui.* O asemenea ființă se expune, dar se şi opune violenței. Violența nu i se întîmplă ca un accident afectînd o libertate suverană. Priza pe care o are violența asupra acestei ființe - mortalitatea acestei ființe - este un fapt originar, însăşi libertatea nu este altceva decît amînarea ei prin timp. Nu este vorba de o libertate finită, în care s-ar produce un straniu amestec de activitate şi pasivitate, ci de o libertate originar nulă, oferită altuia în moarte, dar în care timpul țîşneşte ca o destindere : voința liberă este mai curînd necesitate destinsă şi amînată decît libertate finită. Destindere sau distensiune - amînare prin care nimic nu e încă definitiv, nimic nu e încheiat, găsire a unei dimensiuni a adăpostirii acolo unde inexorabilul este iminent.

Contactul sufletului cu corpul de care dispune se transformă în non-contactul unei lovituri în gol. Trebuie ținut cont - dar cum să ții cont ? - de îndemînarea adversarului, care nu se rezumă la forță. Iar îndemînarea mea amînă inevitabilul. Pentru a reuşi, lovitura trebuie dată acolo unde adversarul a fost absent; pentru a fi parată, trebuie să mă retrag din punctul în care mă atinge. Viclenia şi ambuscada - artă a lui Ulise - constituie esența războiului. Această îndemînare se înscrie în existența însăşi a corpului. Ea este suplețe - simultaneitate a prezenței şi a absenței. Corporeitatea este modul de existență a unei ființe a cărei prezență se amînă în însăşi momentul prezenței sale. O asemenea distensie în tensiunea clipei nu poate veni decît dintr-o dimensiune infinită care mă separă de altul, în acelaşi timp prezent şi încă pe drum, dimensiune pe care o deschide chipul celuilalt. Războiul nu se poate produce decît atunci cînd se oferă violenței o ființă care îşi amînă moartea. El nu se poate produce decît acolo

unde discursul a fost posibil: discursul susține războiul. De altfel, violența nu vizează doar să dispună de altul aşa cum se dispune de un lucru, ci, deja la limita crimei, ea provine dintr-o negație nelimitată. Ea nu poate viza decît o prezență, ea însăşi infinită, în ciuda inserției sale în cîmpul puterilor mele. Violența nu poate viza decît un chip.

Nu libertatea este cea care dă seama de transcendența Celuilalt, transcendența Celuilalt dă seama de libertate; transcendența Celuilalt în raport cu mine este infinită şi nu are, aşadar, aceeaşi semnificație ca şi transcendența mea în raport cu el. Riscul pe care-1 comportă războiul măsoară distanța care separă corpurile în lupta corp la corp. Celălalt, cuprins de forțele care încearcă să-1 supună, expus forțelor, rămîne imprevizibil, adică transcendent. Transcendență care nu se descrie în mod negativ, ci se manifestă în mod pozitiv în rezistența morală a chipului față de violența crimei. Forța Celuilalt este de la bun început morală. Libertatea - fie şi a războiului - nu se poate manifesta decît în afara totalității, însă acest „în afara totalității" se deschide prin transcendența chipului. A gîndi libertatea în sînul totalității înseamnă a o reduce la rangul unei indeterminări în ființă şi a o integra de îndată într-o totalitate, închizînd totalitatea peste „găuri" de indeterminare şi căutînd prin psihologie legile unei ființe libere!

Dar relația care susține războiul - relație asimetrică cu acel Altul care, pentru că este infinit, deschide timpul, transcende şi domină subiectivitatea (eul nu e transcendent în raport cu Altul în acelaşi sens în care Altul este transcendent în raport cu Eul) — poate lua aspectul unei relații simetrice. Chipul, a cărui epifanie etică echivalează cu solicitarea unui răspuns (pe care doar violența războiului şi negarea sa ucigaşă pot încerca să o reducă la tăcere), nu se mulțumeşte cu „bunele intenții" şi cu o platonică bunăvoință. „Buna intenție" şi „platonica bunăvoință" nu sînt decît reziduul unei atitudini adoptate acolo unde există o juisare produsă de lucruri, acolo unde cineva se poate lipsi de ele şi le poate dărui. Prin aceasta, independența eului şi poziția sa față de *cel absolut altul* pot apărea într-o istorie şi într-o politică. Separarea se găseşte cuprinsă într-o ordine în care asimetria relației impersonale se şterge, în care eul şi altul devin interschimbabili în comerț şi în care orice om particular, individuație a genului om apărînd în istorie, se subtituie eului şi celuilalt.

Separarea nu se şterge în acest echivoc. Se cuvine acum să arătăm sub ce formă concretă se pierde libertatea separării şi în ce sens ea se menține în chiar această pierdere şi cum poate reapărea.

2. Comerțul, relația istorică şi chipul

în calitatea sa operantă, voința asigură acel *acasă (chez soi)* al ființei separate. Insă voința rămîne neexprimată în lucrarea sa care are o semnificație, dar rămîne mută. Munca în care ea se exersează se inserează vizibil în lucruri, dar voința devine de îndată absentă, de vreme ce lucrarea îmbracă anonimatul mărfii, anonimat în care, ca salariat, însuşi lucrătorul poate dispărea.

Ființa separată poate, desigur, să se închidă în propria interioritate. Lucrurile nu ar putea lovi în mod absolut această interioritate, iar înțelepciunea epicuriană trăieşte din acest adevăr, însă voința în care ființa se exercită, ținînd într-un fel în mînă toate firele care îi acționează ființa, se expune Celuilalt prin chiar lucrarea sa. Exercițiul său se vede ca un lucru, fie si prin inserția corpului în lumea lucrurilor, în aşa fel încît corporeitatea descrie regimul ontologic al unei alienări prime față de sine, contemporană cu evenimentul însuşi prin care şinele îşi asigură, împotriva necunoscutului elementelor, independența, adică posesia de sine sau securitatea. Voința care echivalează cu ateismul — care se refuză Celuilalt, ca unei influențe care se exercită asupra unui Eu sau care îl ține în năvodul său invizibil, care se refuză Celuilalt ca unui Zeu care locuieşte Eul - voința care se smulge acestei posesiuni, acestui entuziasm, se îndreaptă către Celălalt prin lucrarea sa; această lucrare îi asigură, totuşi, o interioritate. Interioritatea nu epuizează astfel existența ființei separate.

Ideea de *fatum* dădea seama de transformarea în rol a oricărui eroism. Eroul se trezeşte jucînd un rol într-o dramă depăşind intențiile sale eroice, care - prin chiar opoziția lor la această dramă - grăbesc împlinirea scopurilor străine acestor intenții. Absurditatea acestui fatum dejoacă voința suverană. De fapt, inserarea într-o voință străină se produce prin intermediul unei lucrări care se separă de autorul său, de intențiile sale, de posesia sa şi pe care se înstăpîneste o altă voință. Munca, făcînd să intre ființă în posesia noastră, se desface de ea *ipso facto,* i se abandonează Celuilalt, într-un fel oarecare, în chiar suveranitatea puterilor sale.

Orice voință se separă de lucrarea sa. Mişcarea proprie actului constă în a ajunge în necunoscut, în a nu putea măsura toate consecințele. Necunoscutul nu rezultă dintr-o ignoranță de fapt. Necunoscutul la care ajunge actul rezistă oricărei cunoaşteri, nu se plasează în lumină, de vreme ce el desemnează sensul pe care lucrarea îl dobîndeşte plecînd de la altul. Altul poate să mă

deposedeze de lucrarea mea, să o ia sau să o cumpere şi să orienteze astfel chiar comportamentul meu. Mă expun instigării. Lucrarea se consacră acestei *Sinngebung* străine, începînd chiar cu originea ei în mine. E important să subliniem că această destinaţie a lucrării consacrate unei istorii pe care nu o pot prevedea - fiindcă nu o pot vedea - se înscrie în esenţa însăşi a puterii mele şi nu rezultă din prezenţa contingenţă a altor persoane alături de mine.

Puterea nu se confundă în întregime cu propriul său elan, nu îşi însoţeşte opera pînă la capăt. O separare se adînceşte între producător şi produs. La un moment dat, producătorul nu mai continuă, rămîne în urmă. Transcendenţa sa rămîne la mijlocul drumului. Contrar transcendenţei expresiei, în care fiinţa care se exprimă asistă personal la lucrarea expresiei, producţia atestă autorul operei în absenţa autorului, ca formă plastică. Acest caracter inexpresiv al produsului se reflectă în mod pozitiv în valoarea sa de piaţă, în adecvarea sa la alţii, în posibilitatea de a îmbrăca sensul pe care alţii i-1 vor acorda, de a intra într-un context cu totul diferit de cel care îi dă naştere. Lucrarea nu se apără împotriva acelei *Sinngebung a* celuilalt şi expune voinţa care a produs-o contestării şi necunoaşterii, ea se acordă cu scopurile unei voinţe străine şi se lasă posedată. Voirea *(le vouloir)* voinţei vii *amînă* această aservire şi, în consecinţă, voieşte împotriva celuilalt şi a ameninţării sale. însă acest mod al voinţei de a juca un rol în istoria pe care nu a dorit-o marchează limitele interiorităţii: voinţa este prinsă în evenimente care nu se vor dezvălui decît istoricului. Evenimentele istorice se înlănţuiesc în opere *(oeuvres).* Voinţele fără opere nu constituie o istorie. Nu există o istorie pur interioară. Istoria în care interioritatea fiecărei voinţe nu se manifestă decît în mod plastic - în mutismul produsului - este o istorie economică, în istorie, voinţa încremeneşte într-un personaj interpretat pe baza operei sale în care se obnubilează esenţa voinţei producătoare a lucrurilor, dependentă de lucruri, însă luptînd împotriva acestei dependenţe care o abandonează celuilalt. Atîta vreme cît voinţa, într-o fiinţă care vorbeşte, îşi reia şi apără opera împotriva voinţei străine, istoriei îi lipseşte reculul din care ea trăieşte. Domnia istoriei începe în lumea realităţilor-rezultat, lume de „opere complete", moştenire de voinţe moarte.

Fiinţa voirii *(vouloir)* nu se joacă aşadar întreagă în interiorul sinelui. Capacitatea eului independent nu conţine propria sa fiinţă. Voirea *(vouloir)* scapă voirii *(vouloir).* Opera este întotdeauna, într-un anumit sens, un act ratat. Nu sînt în întregime ceea ce vreau să fac. De unde rezultă un cîmp de investigaţie nelimitat

pentru psihanaliză sau sociologie, care cuprind voinţa pe baza apariţiei sale în operă, o surprind în comportamentul său sau în produsele sale.

Ordinea ostilă voinţei desprinse de opera sa şi a cărei voire *(vouloir)* se găseşte astfel modificată, ţine de voinţe străine. Opera are un sens pentru alte voinţe, ea poate sluji un altul şi se poate întoarce eventual împotriva autorului său. „Contrasensul" pe care îl dobîndeşte rezultatul voinţei retrase din opera sa ţine de voinţa care a supravieţuit. Absurdul are, totuşi, un sens pentru cineva. Destinul nu precedă istoria, ci o urmează. Destinul este istoria istoriografilor, povestire a supravieţuitorilor, care interpretează, adică utilizează operele morţilor. Reculul istoric care face posibile această istoriografie, această violenţă, această aservire se măsoară prin timpul necesar pentru ca voinţa să îşi piardă complet opera. Istoriografia povesteşte felul în care supravieţuitorii îşi însuşesc operele voinţelor moarte; ea se întemeiază pe uzurparea realizată de către învingători, adică de către supravieţuitori; ea povesteşte aservirea, uitînd viaţa care luptă împotriva sclaviei.

Faptul că voirea îşi scapă ei înseşi, că voirea nu se conţine, echivalează cu posibilitatea pentru alţii de a se înstăpîni pe operă, de a o aliena, de a o dobîndi, de a o cumpăra, de a o smulge. Voinţa însăşi ia astfel un sens pentru un altul, ca şi cum ar fi un lucru, în relaţia istorică, o voinţă nu abordează desigur o altă voinţă ca pe un lucru. Relaţia nu se aseamănă cu cea care caracterizează munca, în comerţ şi în război, raportul cu operele rămîne un raport cu autorul, însă, prin aurul care îl cumpără sau prin oţelul care îl ucide, celălalt nu este abordat din faţă; comerţul vizează piaţa anonimă, războiul se duce împotriva unei mase, cu toate că şi unul, şi celălalt traversează intervalul unei transcendenţe. Lucrurile materiale, pîinea şi vinul, haina şi casa, ca şi vîrful de oţel, pot atinge acel „pentru sine" al voinţei. Partea de adevăr veşnic pe care o comportă materialismul ţine de faptul că voinţa umană se lasă atinsă prin operele sale. Vîrful săbiei - realitate fizică - poate să excludă din lume o activitate cu sens, un subiect, un „pentru sine". Această mare banalitate este totuşi cît se poate de uimitoare; acel *pentru sine* al voinţei, de nezdruncinat în fericirea sa, se expune violenţei; spontaneitatea *suferă,* se schimbă în contrariul său. Oţelul nu atinge o fiinţă inertă, aurul nu atrage un lucru, ci o voinţă care, în calitate de voinţă, în calitate de „pentru sine", ar fi trebuit să fie imunizată împotriva oricărei atingeri. Violenţa recunoaşte, însă atenuează voinţa. Ameninţarea şi seducţia acţionează strecurîndu-se în interstiţiul care separă opera de voinţă. Violenţa este corupţie - seducţie fi

amenințare - în care voința se trădează. Acest statut al voinței este corpul.

Corpul depăşeşte categoriile unui lucru, însă nu coincide cu rolul de „corp propriu" de care eu dispun în actul meu voluntar şi prin *care eu pot.* Ambiguitatea rezistenței corporale care se transformă în mijloc şi din mijloc în rezistență nu dă seama de hybrisul său ontologic. Corpul, în chiar activitatea sa, în pentru şinele său, se transformă în lucru şi e tratat ca atare. Este ceea ce exprimăm într-un mod concret spunînd că el se menține între sănătate şi boală. Prin corp nu doar că ignorăm, ci putem chiar să maltratăm acel „pentru sine" al persoanei, nu doar că o ofensăm, ci chiar o aservim. „Sînt tot ceea ce veți binevoi" spune Sganarelle, copleşit de lovituri. Asupra corpului nu adoptăm succesiv şi cu totul independent mai întîi punctul de vedere biologic şi, după aceea, „punctul de vedere" care, din interior, îl menține ca şi corp propriu. Originalitatea corpului constă în coincidența celor două puncte de vedere. Este paradoxul şi esența timpului însuşi mergînd către moarte, în care voința e atinsă ca lucru de către lucruri - prin vîrful de oțel sau prin chimia țesuturilor (datorate vreunui ucigaş sau neputinței medicilor) -, însă îşi acordă o amînare şi amînă contactul prin acel *împotriva-morții* al amînării. Voința este esențialmente violabilă - are trădarea în esența sa. Nu doar ofensabilă în demnitatea sa - ceea ce ar confirma caracterul său inviolabil -, ci chiar susceptibilă de a fi forțată şi aservită ca voință, de a deveni suflet de sclav. Aurul şi amenințarea nu o forțează numai să îşi vîndă produsele, ci să se vîndă şi pe sine. Sau, mai mult, voința umană nu este eroică.

Corporeitatea voinței trebuie să fie interpretată plecîndu-se de la această ambiguitate a puterii voluntare care se expune altora în mişcarea sa centripetă de egoism. Corpul este regimul său ontologic, şi nu obiectul său. Corpul, în care poate străluci expresia şi în care egoismul voinței devine discurs şi opoziție prin excelență, traduce, în acelaşi timp, intrarea eului în calculele celuilalt. Astfel devine posibilă o interacțiune de voințe sau o istorie - interacțiune între voințe definite fiecare ca şi *causa sui,* de vreme ce acțiunea asupra unei pure activități ar presupune o pasivitate în această activitate. Vom trata mai tîrziu chestiunea mortalității, fundament al ambiguității pe care regimul ontologic al corpului îl indică.

însă independența totală a voinței nu se realizează oare în curaj ? Curajul, puterea de a privi moartea, pare la prima vedere să desăvîrşească independența totală a voinței. Cel care îşi acceptă moartea rămîne expus violenței asasinului, dar nu refuză el pînă la capăt să-şi dea acordul unei voințe străine ? Doar dacă celălalt

nu doreşte chiar această moarte, în acest caz, deşi refuză să-şi dea acordul, voinţa dă satisfacţie, prin rezultatul conduitei sale, tocmai prin *opera* sa, voirii străine, în situaţia extremă a luptei pe viaţă şi pe moarte, refuzul de a fi de acord cu o voire străină se poate transforma în satisfacţie acordată acestei voiri ostile. Aşadar, acceptarea morţii nu conferă siguranţă rezistenţei împotriva voinţei ucigaşe a celuilalt. Dezacordul absolut cu o voinţă străină nu exclude împlinirea scopurilor acestei voinţe. A refuza să îl slujeşti pe celălalt prin viaţa ta nu exclude faptul de a-1 servi prin moartea ta. Fiinţa care vrea nu epuizează prin voirea sa destinul existenţei sale. Destin care nu implică în mod necesar o tragedie, fiindcă opoziţia hotărîtă împotriva unei voinţe străine e poate nebunie, de vreme ce Celuilalt i se poate vorbi şi poate fi dorit.

Scopurile Celuilalt nu mi se prezintă ca legi ale lucrurilor. Scopurile Celuilalt se dezvăluie ca fiind de neconvertit în date ale unei probleme, pe care voinţa ar putea conta. Voinţa care se sustrage voinţei străine este obligată să recunoască această voinţă străină ca fiind absolut exterioară, ca fiind de netradus în gînduri ce i-ar fi imanente. Celălalt nu poate să fie conţinut de către eu, oricare ar fi întinderea gîndurilor mele, pe care nimic nu le limitează astfel: el este de negîndit - el este infinit şi recunoscut ca atare. Această recunoaştere nu se produce din nou ca un gînd, ci ca o morală. Refuzul total al altuia, voirea preferind sclaviei moartea, nimicindu-si existenţa pentru a reteza orice relaţie cu exteriorul, nu poate împiedica această lucrare - care nu o exprimă, din care voirea absentează, fiindcă lucrarea nu este un cuvînt - să se înscrie în această contabilitate străină, pe care ea o desfide, însă o şi recunoaşte, tocmai prin supremul său curaj. Prin opera sa, voinţa suverană şi închisă în ea însăşi confirmă voinţa străină pe care vrea s-o ignore şi astfel se trezeşte „înşelată" de către celălalt. Se manifestă astfel, un plan în care voinţa, deşi s-a rupt de participare, se găseşte ea însăşi înscrisă şi în care se imprimă în mod impersonal însăşi suprema sa iniţiativă, în legătura cu fiinţa, în efortul său de a-i scăpa Celuilalt prin moarte, ea îl recunoaşte pe Altul. Suicidul la care ea se decide pentru a evita sclavia nu se separă de durerea de „a pierde", deşi această moarte ar fi trebuit să indice absurditatea oricărui joc. Macbeth doreşte distrugerea lumii în înfrîngerea si în moartea sa *(„and wish th'estate o' th'world were now undone")* sau, încă mai adînc, Macbeth doreşte ca neantul morţii să fie un vid la fel de total ca acela care ar fi domnit dacă lumea nu ar fi fost niciodată creată. Şi totuşi, voinţa, în separarea sa de operă şi în trădarea posibilă care o ameninţă în cursul propriul său exerciţiu, ia cunoştinţă de această trădare şi, prin aceasta, se ţine la distanţă

de ea. Astfel, fidelă faţă de sine, într-un anumit sens, ea rămîne inviolabilă, scapă de propria sa istorie şi se înnoieşte. Nu există istorie interioară. Interioritatea voinţei se defineşte ca supusă unei jurisdicţii care scrutează intenţiile, în faţa căreia sensul fiinţei sale coincide total cu voirea sa interioară. Voliţiile voinţei nu apasă asupra ei; de la jurisdicţia către care voinţa se deschide vine iertarea, puterea de a şterge, de a dezlega, de a desface istoria. Voinţa se mişcă astfel între trădarea sa şi fidelitatea sa care, simultane, descriu originalitatea însăşi a puterii sale. însă fidelitatea nu uită trădarea - iar voinţa religioasă rămîne un raport cu Celălalt. Fidelitatea se cucereşte prin pocăinţă şi rugăciune - cuvînt privilegiat în care voinţa îşi caută fidelitatea faţă de sine -, iar iertarea care îi asigură această fidelitate vine din afară, îndreptăţirea voirii interioare, certitudinea de a fi o voire neînţeleasă, indică aşadar încă o relaţie cu exterioritatea. Voinţa aşteaptă învestitura şi iertarea exteriorităţii. Ea le aşteaptă de la o voinţă exterioară, pe care însă nu o mai resimte ca violenţă, ci ca judecată; de la o exterioritate sustrasă antagonismului voinţelor, sustrasă istoriei. Posibilitatea de a fi îndreptăţit şi iertat, în calitate de conştiinţă religioasă în care interioritatea tinde să coincidă cu fiinţa, se deschide în faţa Celuilalt, căruia îi pot vorbi. Cuvînt care, în măsura în care îl întîmpină pe Celălalt în calitate de Celălalt, îi oferă sau îi sacrifică un produs al muncii şi, în consecinţă, nu se produce deasupra economiei. Vedem astfel cealaltă extremitate a puterii voluntare separate de opera sa şi trădate de către ea - expresia - referindu-se la lucrarea inexpresivă prin care voinţa, liberă faţă de istorie, participă la istorie.

Voinţa, în care se exercită identitatea Aceluiaşi în fidelitatea sa faţă de sine şi în trădarea sa, nu rezultă din hazardul empiric ce ar fi plasat o fiinţă în mijlocul unei multiplicităţi de fiinţe care să-i conteste identitatea. Voinţa conţine această dualitate a fidelităţii şi trădării în mortalitatea sa, care se produce sau se exercită în corporeitatea sa. O fiinţă, în care multiplicitatea nu desemnează simpla divizibilitate a unui tot în părţi, nici simpla unitate de număr a zeilor trăind fiecare pentru sine în interstiţiile fiinţelor, reclamă mortalitatea şi corporeitatea fără de care voinţa imperialistă fie ar reconstitui un tot, fie — ca un corp fizic, nici muritor, nici nemuritor - ar forma un bloc. Amînarea morţii într-o voinţă muritoare - timpul - este modul de existenţă şi realitatea unei fiinţe separate intrate în raport cu Celălalt. Trebuie să luăm ca punct de plecare acest spaţiu al timpului. Aici se petrece o viaţă cu sens, care nu trebuie apreciată în funcţie de idealul veşniciei, durata şi interesele sale considerîndu-se absurde sau iluzorii.

3. Voinţa şi moartea

în întreaga tradiţie filosofică şi religioasă, moartea se interpretează fie ca o trecere către neant, fie ca o existentă diferită, prelungindu-se într-un nou decor. Ea este gîndită în alternativa fiinţei şi a neantului, pe care o acreditează moartea apropiaţilor noştri, care, într-adevăr, încetează să existe în lumea empirică, ceea ce înseamnă pentru această lume dispariţie sau plecare. Noi abordăm moartea ca neant, într-o manieră mai profundă şi într-un anume fel a *priori,* în pasiunea crimei. Intenţionalitatea spontană a acestei pasiuni vizează aneantizarea. Cain, cînd îl ucidea pe Abel, trebuie că se afla în posesia acestei cunoaşteri a morţii. Identificarea morţii cu neantul i se potriveşte morţii altuia, în crimă, însă acest neant se prezintă, în acelaşi timp, ca un fel de imposibilitate. Cu adevărat, în afara conştiinţei mele morale Celălalt nu ar putea să se prezinte ca Celălalt, iar chipul său exprimă imposibilitatea mea morală de a aneantiza. Interdicţie care nu echivalează desigur cu imposibilitatea pură şi simplă şi care chiar presupune posibilitatea pe care o interzice; dar, în realitate, interdicţia locuieşte deja în chiar această posibilitate, în loc de a o presupune; ea nu i se adaugă *a posteriori,* ci mă priveşte din adîncimea ochilor pe care vreau să-i sting, mă priveşte ca ochiul care în mormînt îl va privi pe Cain. Această mişcare de aneantizare în crimă are aşadar un sens pur relativ, ca trecere la limită a unei negaţii încercate în interiorul lumii, în realitate, ea ne conduce către o ordine căreia nu-i putem defini nimic, nici măcar fiinţa, antiteză a imposibilului neant.

Ar putea uimi faptul că se contestă aici adevărul concepţiei care situează moartea fie în neant, fie în fiinţă, ca şi cum alternativa fiinţei şi a neantului nu ar fi ultimă. Vom contesta oare că *tertium non datur ?*

Şi totuşi, relaţia mea cu propria moarte mă plasează în faţa unei categorii care nu intră în nici un termen al acestei alternative. Refuzul acestei alternative ultime conţine sensul morţii mele. Moartea mea nu se deduce, prin analogie, din moartea celorlalţi, ci se înscrie în teama pe care pot s-o am pentru fiinţa mea. „Cunoaşterea" a ceea ce ameninţă precedă orice experienţă raţională asupra morţii Celuilalt — ceea ce, în limbaj naturalist, se numeşte cunoaşterea instinctivă a morţii. Nu cunoaşterea *(savoir)* morţii defineşte ameninţarea; originar, ameninţarea constă în iminenţa morţii, în mişcarea sa ireductibilă de apropiere, în care se proferează şi se articulează, dacă ne putem

exprima astfel, „cunoaşterea *(savoir)* morţii". Teama măsoară această mişcare. Iminenţa ameninţării nu vine dintr-un punct precis al viitorului. *Ultima latet.* Caracterul imprevizibil al clipei ultime nu depinde de o ignoranţă empirică, de orizontul limitat al inteligenţei noastre, pe care o inteligenţă mai mare ar fi putut să-1 surmonteze. Caracterul imprevizibil al morţii provine din aceea că ea nu se găseşte în nici un orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi. Ea mă cuprinde fără a-mi lăsa şansa pe care o acordă lupta, căci, în lupta reciprocă, eu cuprind ceea ce mă prinde, în moarte, sînt expus violenţei absolute, crimei în noapte. Dar, de fapt, chiar şi în luptă, eu lupt cu invizibilul. Lupta nu se confundă cu ciocnirea a două forţe căreia i se poate prevedea şi calcula consecinţa. Lupta este deja, sau încă război, război în care, între forţele care se înfruntă, se cascä intervalul transcendenţei prin care vine şi loveşte, fără a fi întîmpinată, moartea. Celălalt, inseparabil de evenimentul însuşi al transcendenţei, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi crimă. Ora insolită a venirii sale se apropie precum ora destinului fixată de cineva. Puteri ostile şi răuvoitoare, mai viclene, mai înţelepte decît mine, absolut altele şi prin aceasta doar ostile, îi păstrează secretul. La fel ca în mentalitatea primitivă, în care moartea nu e niciodată naturală, potrivit lui Levy-Bruhl, ci necesită o explicaţie magică - moartea păstrează, în absurditatea sa, o ordine interpersonală în care ea tinde să capete o semnificaţie. Lucrurile care mi-o produc, supuse muncii şi putînd fi cuprinse, obstacole mai mult decît ameninţări, trimit către o răutate, reziduu al unei rea-voinţe care surprinde şi pîndeşte. Moartea mă ameninţă de dincolo. Necunoscutul care mă înspăimîntă, tăcerea spaţiilor infinite care mă îngrozeşte vin de la Altul, iar această alteritate, tocmai fiindcă e absolută, mă atinge cu rea-intenţie sau într-o judecată de dreptate. Singurătatea morţii nu conduce la dispariţia celuilalt, ci se găseşte într-o conştiinţă a ostilităţii; prin aceasta, apelul la celălalt, la prietenia sa şi la medicaţia sa e încă posibil. Medicul este *principiul a priori* al mortalităţii umane. Moartea se apropie în teama de cineva şi nădăjduieşte în cineva. „Cel Veşnic aduce moartea şi viaţa." O conjunctură socială se menţine în ameninţare. Ea nu se prăbuşeşte în angoasa care ar transforma-o în „neantizarea neantului", în fiinţa pentru moarte a fricii, eu nu mă găsesc în faţa neantului, ci în fata a ceea ce este contra mea, ca şi cum crima, în loc să fie una dintre ocaziile de a muri, nu s-ar separa de esenţa morţii, ca şi cum apropierea morţii ar rămîne una dintre posibilităţile raportului cu Celălalt. Violenţa morţii ameninţă ca o tiranie, ca şi cum ar proveni dintr-o voinţă străină.

Ordinea necesităţii, care se împlineşte în moarte, nu seamănă cu o lege implacabilă a determinismului structurînd o totalitate, ci cu alienarea voinţei mele de către celălalt. Nu este vorba, bineînţeles, de a introduce moartea într-un sistem religios primitiv (sau evoluat) care să o explice, ci de a arăta, dincolo de ameninţarea sa la adresa voinţei, referinţa sa la o ordine interpersonală, căreia nu îi anihilează semnificaţia.

Nu se ştie cînd va veni moartea. Cine va veni? Cu ce mă ameninţă moartea? Cu neantul sau cu un nou început? Nu ştiu. în această imposibilitate de a cunoaşte ce este după moartea mea rezidă esenţa clipei supreme. Nu pot să cuprind clipa morţii — ea „depăşeşte puterea noastră", cum ar spune Montaigne. *Ultima latet* — contrar tuturor clipelor vieţii mele, care se desfăşoară între naşterea mea şi moartea mea şi care pot fi reamintite sau anticipate. Moartea mea vine dintr-o clipă asupra căreia, sub nici o formă, nu pot să-mi exercit puterea. Eu nu mă lovesc de un obstacol decît atingîndu-1, un obstacol pe care depăşindu-1 sau suportîndu-1 îl integrez în viaţa mea si îi anulez alteritatea. Moartea este o ameninţare care se apropie de mine ca un mister; secretul său o determină - ea se apropie fără a putea fi asumată, aşa încît timpul care mă separă de moartea mea se micşorează şi nu încetează să se micşoreze, comportă un ultim interval pe care conştiinţa mea nu îl poate depăşi şi unde un salt se va produce într-un anumit fel de la moarte către mine. Ultimul capăt de drum se va face fără mine, timpul morţii curge în amonte, eul în proiecţia sa către viitor este bulversat de către o mişcare de iminenţă, ameninţare pură care îmi vine de la o alteritate absolută. Astfel se petrec lucrurile într-o povestire a lui Edgar Poe, în care zidurile se apropie fără încetare şi în care povestitorul trăieşte moartea prin privire; această privire, în calitatea ei de privire, are întotdeauna o întindere înaintea ei, însă zăreşte şi apropierea neîntreruptă a unei clipe infinit viitoare pentru eul care o aşteaptă *—ultima latet —,* dar care, într-o mişcare în contra--curent, va şterge această distanţă infinitezimală, însă de netrecut. Această interferenţă de mişcări prin distanţa care mă separă de clipa supremă distinge intervalul temporal de distanţa spaţială.

însă iminenţa este în acelaşi timp ameninţare şi amînare. Ea grăbeşte şi lasă timp. A fi temporal înseamnă a fi deopotrivă pentru moarte şi a avea încă timp, a fi împotriva morţii, în modul în care ameninţarea mă afectează în iminenţă rezidă punerea mea în cauză de către ameninţare şi esenţa fricii. Relaţia cu o clipă al cărei caracter excepţional nu ţine de faptul că se găseşte pe pragul neantului sau al unei renaşteri, ci de faptul că, în viaţă,

ea este imposibilitate a oricărei posibilităţi - zdruncină printr-o pasivitate totală, pe care pasivitatea sensibilităţii care se transformă în activitate nu o imită decît de departe. Teama pentru fiinţa mea, relaţia mea cu moartea, nu este aşadar o teamă de neant, ci o teamă de violenţă (şi astfel ea se prelungeşte în teama de Celălalt, de ceva absolut imprevizibil).

Interacţiunea psihicului şi a fizicului se arată sub forma sa originară în mortalitate. Interacţiunea fizicului şi a psihicului, abordată plecînd de la psihic, definit ca pentru sine sau ca şi *causa sui,* şi a fizicului, definit ca desfăşurîndu-se în funcţie „de altul", ridică o problemă din cauza abstracţiunii la care se reduc termenii în relaţie. Mortalitatea este fenomenul concret şi originar. Ea interzice definirea unui *pentru sine* care să nu fie deja dat celuilalt, care în consecinţă să nu fie *lucru.* Acest pentru sine, esenţialmente muritor, nu numai că îşi reprezintă lucrurile, dar le şi suportă.

însă, dacă voinţa este muritoare şi susceptibilă de violenţă prin tăişul oţelului, prin chimia otrăvii, prin foame şi prin sete, dacă ea este corp menţinut între sănătate şi boală, aceasta nu înseamnă că ea este înconjurată de către neant. Acest neant e un interval dincolo de care stă o voinţă ostilă. Eu sînt o pasivitate ameninţată nu doar de către neant, în fiinţa mea, ci şi de către o voinţă străină, în voinţa mea. în acţiunea mea, în acel pentru sine al voinţei mele, sînt expus unei voinţe străine. De aceea moartea nu poate înlătura orice sens al vieţii. Iar aceasta nu prin efectul unui divertisment pascalian sau al unei căderi în anonimatul vieţii cotidiene în sensul heideggerian al termenului. Duşmanul - sau acel Dumnezeu asupra căruia nu pot să pot şi care nu face *parte* din lumea mea - rămîne încă în relaţie cu mine şi îmi permite să vreau, însă cu o voire care nu e egoistă, cu o voire care se mulează pe esenţa dorinţei, al cărei centru de greutate nu coincide cu eul nevoii, al unei dorinţe care este pentru Celălalt. Crima de care e legată moartea revelează o lume crudă, însă la scara relaţiilor umane. Voinţa, deja trădare şi alienare de sine, dar şi amînare a acestei trădări, voinţa mergînd către moarte, însă întotdeauna către o moarte viitoare, voinţa care se expune morţii, dar nu *imediat,* această voinţă are timpul de a fi pentru Celălalt şi de a regăsi astfel un sens în ciuda morţii. Această existenţă pentru Celălalt, această Dorinţă de Altul, această bunătate eliberată de gravitaţia egoistă nu păstrează mai puţin un caracter personal. Fiinţa definită dispune de timpul său tocmai pentru că amînă violenţa, adică pentru că, dincolo de moarte, subzistă o ordine cu sens şi pentru că, astfel, toate posibilităţile

discursului nu se reduc la loviturile disperate cu capul în zid. Dorința în care se dizolvă voința amenințată nu mai apără puterile unei voințe, ci îşi are centrul în afara ei înseşi, ca şi bunătatea, căreia moartea nu-i poate înlătura sensul. Va trebui să arătăm toate acestea, definind, în cursul analizei, cealaltă şansă pe care voința o are în timpul lăsat de ființa sa împotriva morții: este vorba despre crearea unor instituții în care voința, dincolo de moarte, asigură o lume cu sens, însă impersonală.

4. Voința şi timpul: răbdarea

Afirmînd că voința umană nu este eroică, nu am optat pentru laşitate, ci am arătat precaritatea curajului, care stă la limita propriei sale prăbuşiri. Iar aceasta din cauza mortalității esențiale a voinței, care se trădează exercitîndu-se. însă, în chiar această deficiență, am zărit miracolul timpului, futuriție *(futuritiori)* şi amînare a acestei deficiențe. Voința uneşte o contradicție: imunitatea împotriva oricărei atingeri exterioare, pînă la măsura de a se pretinde increată şi nemuritoare, dotată cu o forță deasupra oricărei forțe cuantificabile (toate acestea sînt atestate de conştiința de sine în care ființa se refugiază inviolabilă: „nu mă voi clătina în veac"), dar şi, pe de altă parte, permanenta failibilitate a acestei inviolabile suveranități, într-atît încît ființa voluntară se pretează unor tehnici ale seducției, propagandei şi torturii. Voința poate sucomba presiunii tiranice şi corupției, ca şi cum doar cantitatea de energie pe care o desfăşoară pentru a rezista sau cantitatea de energie care se exercită asupra ei ar distinge laşitatea de curaj. Cînd voința îşi învinge pasiunile, ea nu se manifestă doar ca pasiunea cea mai puternică, ci ca fiind deasupra oricărei pasiuni, determinîndu-se prin ea însăşi, inviolabilă, însă cînd a sucombat, ea se revelează expusă influențelor, ca forță a naturii, absolut manipulabilă, dizolvîndu-se pur şi simplu în componentele sale. Ea este violată în conştiința de sine. „Libertatea sa de gîndire" se stinge: presiunea forțelor inițial adverse sfîrşeşte prin a apărea ca înclinație, într-un soi de inversare, ea îşi pierde pînă şi conştiința pantei înclinațiilor sale. Voința se tine pe această limită mişcătoare între inviolabilitate şi degenerescentă.

Această inversare este mai radicală decît păcatul, de vreme ce ea amenință voința în însăşi structura ei de voință, în demnitatea sa de *origine* şi de identitate, însă, în acelaşi timp, această inversare este infinit mai puțin radicală, fiindcă ea doar amenință, amînă indefinit, este conştiință. Conştiința e rezistență la violență,

pentru că ea lasă timpul necesar pentru a o preveni. Libertatea umană rezidă în viitorul, întotdeauna încă minimal, al non-libertăţii sale, în conştiinţa - previziune a violenţei, iminentă prin timpul care îi rămîne deocamdată. A fi conştient înseamnă a avea timp. Nu a depăşi prezentul, anticipînd şi grăbind viitorul, ci a lua o distanţă faţă de prezent: a se raporta la fiinţă, ca la o fiinţă care vine *(a venir),* a păstra o distanţă faţă de fiinţă şi totuşi a suporta deja îmbrăţişarea ei. A fi liber înseamnă a avea timp pentru a preveni propria decădere sub ameninţarea violenţei.

Graţie timpului, fiinţa definită, adică identică prin locul său în tot, fiinţa naturală - fiindcă naşterea descrie tocmai intrarea într-un tot care îi preexistă si îi supravieţuieşte - nu ajunge pînă la capăt, rămîne la distanţă faţă de sine, e încă în pregătire, în vestibulul fiinţei, dincoace de fatalitatea naşterii nealese, neîmplinite, în acest sens, fiinţa, definită prin naşterea sa, poate să ia poziţie faţă de propria sa natură; ea dispune de un fundal *(arriere-plan)* şi, în acest sens, nu este cu totul născută, rămîne anterioară definiţiei sale sau propriei sale naturi. O clipă nu se lipeşte de o alta pentru a forma prezentul. Identitatea prezentului se fracţionează într-o inepuizabilă multiplicitate de posibile care suspendă clipa. Iar aceasta dă un sens iniţiativei pe care nimic definitiv nu o paralizează; dar ea dă sens şi consolării, deoarece cum s-ar putea uita chiar şi o singură lacrimă - fie ea şi ştearsă -, cum ar putea expierea să aibă o cît de mică valoare, dacă nu ar corecta clipa însăşi, dacă ea ar lăsa-o să scape în fiinţa sa, dacă durerea care străluceşte în lacrimă nu ar exista „în aşteptare", dacă ea nu ar exista cu o fiinţă încă provizorie, dacă prezentul ar fi încheiat.

Situaţia privilegiată în care răul întotdeauna viitor devine prezent — limita conştiinţei — se atinge în suferinţa numită fizică. In ea sîntem zdrobiţi de fiinţă. Suferinţa nu o cunoaştem doar ca pe o senzaţie neplăcută, *însoţind* faptul de a fi zdrobit şi lovit. Acest fapt este însăşi suferinţa, acel „fără ieşire" al contactului, întreaga acuitate a suferinţei ţine de imposibilitatea de a fugi, de a te proteja în tine însuţi împotriva ta; ea ţine de desprinderea de orice izvor viu. Imposibilitate de a da înapoi, în suferinţă, negarea doar viitoare a voinţei în teamă, iminenţa a ceea ce se refuză puterii, se inserează în prezent, în suferinţă altul mă cuprinde, lumea afectează, atinge voinţa, în suferinţă, realitatea acţionează asupra *în* sme-lui voinţei, iar aceasta se transformă, disperată, în supunere totală faţă de voinţa celuilalt, în suferinţă, voinţa se desface prin boală, în teamă, moartea este încă viitoare, la distanţă de noi; suferinţa, dimpotrivă, realizează în voinţă proximitatea extremă a fiinţei ameninţînd voinţa.

însă noi asistăm la această transformare a eului în lucru, fiind lucru şi, în acelaşi timp, fiind şi la distanţă de reificarea noastră, abdicare aflată la o distanţă minimă de abdicare. Suferinţa rămîne ambiguă: prezenţă a răului acţionînd asupra acelui „pentru sine" al voinţei, însă, în calitate de conştiinţă, un rău încă, mereu, viitor. Prin suferinţă, fiinţa încetează de a mai fi liberă, dar, non-liberă, este încă liberă. Ea rămîne la distanţă în raport cu acest rău prin chiar conştiinţa sa şi, în consecinţă, se poate transforma în voinţă eroică. Această situaţie în care conştiinţa privată de orice libertate de mişcare îşi păstrează o distanţă minimală faţă de prezent, această pasivitate ultimă care se transformă totuşi cu disperare în act şi în speranţă este *„răbdare" (patience)* - pasivitate a actului de a răbda şi, totuşi, stăpînire *(maîtrise).* în răbdare se realizează o desprindere în sînul angajamentului — nici impasibilitate a unei contemplări survolînd istoria, nici angajament fără întoarcere într-o obiectivitate vizibilă. Cele două poziţii fuzionează. Fiinţa care mă violentează şi care mă ţine nu este încă asupra mea, ea continuă să ameninţe din viitor, nu este decît conştientă, însă conştiinţa extremă în care violenţa ajunge la stăpînire *(maîtrise)* într-un sens nou - în care moartea nu o mai atinge -, pasivitatea extremă, devine control extrem. Egoismul voinţei se plasează la marginea unei existenţe care nu mai poartă accentul asupra sa.

încercarea supremă a libertăţii nu este moartea, ci suferinţa. Ura o ştie foarte bine, fiindcă ea caută să cuprindă necuprinsul, să umilească, de foarte de sus, prin suferinţa în care celălalt există ca pură pasivitate; însă ura doreşte această pasivitate în fiinţa eminamente activă, în fiinţa care trebuie să mărturisească despre ea. Ura nu doreşte întotdeauna moartea celuilalt, sau cel puţin ea nu doreşte moartea celuilalt, decît acordînd această moarte ca o suferinţă supremă. Cel care urăşte caută să fie cauză a unei suferinţe despre care fiinţa urîtă trebuie să mărturisească. A produce suferinţă nu înseamnă a-1 reduce pe celălalt la rangul de obiect, ci dimpotrivă, a-1 menţine trufaş în propria subiectivitate. Trebuie ca în suferinţă subiectul să îşi ştie reificarea, dar pentru aceasta e nevoie ca subiectul să rămînă subiect. Cel care urăşte doreşte ambele situaţii. De unde şi caracterul nesăţios al urii; ea este satisfăcută tocmai cînd nu e, de vreme ce celălalt nu o satisface decît devenind obiect, însă el nu ar putea să devină niciodată destul de obiect de vreme ce i se cere, în acelaşi timp cu propria decădere, luciditatea şi mărturia, în aceasta rezidă absurditatea logică a urii.

încercarea supremă a voinţei nu este moartea, ci suferinţa, în răbdare, la limita abdicării sale, voinţa nu cade în absurd, pentru

că violenţa pe care voinţa o suportă vine de la altul, ca o tiranie, însă, chiar prin aceasta, ea se produce ca o absurditate, profilată totuşi pe semnificaţie; iar aceasta dincolo de neantul care ar reduce spaţiul de timp dintre naştere şi moarte la pură subiectivitate, la interioritate, la iluzoriu, la nesemnificativ. Violenţa nu opreşte Discursul; nu e totul inexorabil. Doar astfel violenţa rămîne suportabilă în răbdare. Ea nu se produce decît într-o lume unde eu pot să *mor prin cineva* şi *pentru cineva.* Acest fapt situează moartea într-un context nou si îi transformă conceptul; el goleşte acest concept de patetismul care provine din aceea că această moarte este propria mea moarte. Altfel spus, în răbdare, voinţa străpunge crusta egoismului său si, într-un fel, îi deplasează centrul de greutate în afara ei, pentru a voi ca Dorinţă şi Bunătate, pe care nimic nu le limitează.

Analiza va desprinde mai departe dimensiunea fecundităţii, de unde, pînă la urmă, curge timpul răbdării - şi al politicii, aşa cum vom vedea.

5. Adevărul voirii

Voinţa este subiectivă - ea nu îşi ţine întreaga fiinţă, fiindcă i se întîmplă, o dată cu moartea, un eveniment care scapă în mod absolut puterii sale. Moartea nu marchează subiectivitatea voinţei ca un sfîrşit, ci ca o supremă violenţă si ca o alienare. Totuşi, în răbdarea în care voinţa se transformă într-o viaţă *contra cuiva si pentru cineva,* moartea nu mai atinge voinţa. Dar această imunitate este *adevărată* sau doar subiectivă?

Punînd această întrebare, nu presupunem existenţa unei sfere reale opuse vieţii interioare, care ar fi eventual inconsistentă si iluzorie. Căutăm să prezentăm viaţa interioară nu ca epifenomen şi aparenţă, ci *ca eveniment* al fiinţei, ca deschidere a unei dimensiuni indispensabile în economia fiinţei, indispensabilă producţiei infinitului. Puterea iluziei nu e o simplă rătăcire a gîndirii, ci un joc în fiinţa însăşi. Puterea iluziei are o dimensiune ontologică. Planul apologiei în care se situează viaţa interioară nu poate fi depăşit în nici un fel, pentru a nu reduce din nou viaţa interioară la un epifenomen; apologia cheamă prin sine, tocmai pentru că se sustrage sieşi în moarte, o confirmare în care ea se sustrage morţii. Apologia cere o judecată, nu pentru a păli sub lumina pe care ar proiecta-o şi pentru a fugi ca o umbră inconsistentă, ci dimpotrivă, pentru a obţine dreptatea. Judecata ar confirma evenimentul apologiei în mişcarea sa originară şi originală,

ineluctabilă în producţia Infinitului. Voinţa, căreia moartea îi dezminte spontaneitatea şi stăpînirea sufocînd-o într-un context istoric, adică în operele care îi supravieţuiesc, caută prin ea însăşi să se plaseze sub o judecată şi să primească de la ea adevărul asupra propriei sale mărturii. Ce este această existenţă în care voinţa intră pentru a se plasa sub o judecată care domină apologia, fără totuşi a o reduce la tăcere ? Căci judecata, faptul de a te situa în raport cu infinitul, nu îşi găseşte oare obligatoriu sursa în afara fiinţei judecate, nu vine oare de la altul, de la istorie ? Or, altul alienează prin excelenţă o voinţă. Verdictul istoriei este proferat de către supravieţuitorul care nu mai vorbeşte fiinţei pe care o judecă şi căruia voinţa îi apare şi i se oferă ca rezultat şi ca operă. Astfel, voinţa caută judecata pentru a se confirma împotriva morţii, în vreme ce judecata, ca judecată a istoriei, ucide voinţa ca voinţă.

Această situaţie dialectică a căutării şi a negării dreptăţii are un sens concret: libertatea care animă faptul elementar al conştiinţei îşi manifestă de îndată slăbiciunea, ca o libertate paralitică şi prematură. Marea meditaţie asupra libertăţii a lui Hegel ne permite să înţelegem că bunăvoinţa, prin ea însăşi, nu este o libertate adevărată, atîta vreme cît nu dispune de mijloace pentru a se realiza. A proclama universalitatea lui Dumnezeu în conştiinţă, a gîndi că totul este încheiat, în vreme ce popoarele care se sfîşie între ele dezmint în fapt această universalitate, nu înseamnă doar a pregăti nereligia unui Voltaire, ci a viola raţiunea însăşi. Interioritatea nu poate înlocui universalitatea. Libertatea nu se realizează în afara instituţiilor sociale şi politice care îi deschid accesul la aerul proaspăt necesar înfloririi, respiraţiei şi poate chiar înmulţirii sale spontane. Libertatea apolitică este o iluzie datorată faptului că partizanii sau beneficiarii săi aparţin, în fapt, unui stadiu avansat al evoluţiei politice. O existenţă liberă, şi nu o veleitate a libertăţii, presupune o anumită organizare a naturii şi a societăţii; suferinţele torturii, mai puternice decît moartea, pot stinge libertatea interioară. Nici cel care a acceptat moartea nu este liber. Nesiguranţa zilei de mîine, foamea şi setea, îşi rîd de libertate. Desigur, în mijlocul torturii, înţelegerea raţiunilor torturii restabileşte, în ciuda trădării şi a degradării care se anunţă, faimoasa libertate interioară. Insă aceste raţiuni nu le apar decît beneficiarilor evoluţiei istorice şi ai instituţiilor. Pentru a opune absurdului şi violenţei sale o libertate interioară trebuie să fi primit o educaţie.

Libertatea nu ar avea deci o priză asupra realului decît graţie instituţiilor. Libertatea se gravează pe piatra unor table pe care

se înscriu legi - ea există prin această încrustare a unei existenţe instituţionale. Libertatea ţine de un text scris, distructibil fără îndoială, însă durabil, în care, în afara omului, se păstrează libertatea pentru om. Expusă violenţei şi morţii, libertatea umană nu îşi atinge scopul printr-un elan bergsonian, dintr-o singură încercare, ea se refugiază de propria sa trădare în instituţii. Istoria nu este o eshatologie. Producînd instrumente, animalul se eliberează de condiţia sa acolo unde elanul său pare retezat şi zdrobit, cînd, în loc de a pleca de la sine către scopul său ca o voinţă inviolabilă, el fabrică unelte şi fixează în lucrurile transmisibile şi accesibile puterile acţiunii sale viitoare. Astfel, o existenţă politică şi tehnică asigură voinţei adevărul său, o face obiectivă, cum se spune astăzi, fără a conduce la bunătate, fără a goli voinţa de conţinutul ei egoist. Voinţa muritoare se poate sustrage violenţei alungind violenţa şi crima lumii, adică beneficiind de timpul lumii pentru a amîna mereu termenele.

Judecata obiectivă este pronunţată de către existenţa însăşi a instituţiilor raţionale în care voinţa s-a asigurat împotriva morţii şi împotriva propriei sale trădări. Această judecată constă în supunerea voinţei subiective în faţa legilor universale care readuc voinţa la semnificaţia sa obiectivă, în intervalul pe care amînarea morţii sau timpul îl lasă voinţei, ea se încredinţează instituţiei. Prin aceasta, ea există reflectată de către ordinea publică, în egalitatea pe care i-o asigură universalitatea legilor. Ea există, prin aceasta, ca şi cum ar fi moartă şi nu ar avea sens decît prin moştenirea sa, ca şi cum tot ceea ce era în ea existenţă la persoana întîi, existenţă subiectivă, nu ar fi decît sechela animalităţii sale. Dar aici voinţa cunoaşte o nouă tiranie : aceea a operelor alienate, deja străine omului, care trezesc antica nostalgie a cinismului. Există o tiranie a universalului şi a impersonalului, ordine inumană, deşi distinctă de brutalitate, împotriva acestei ordini se afirmă omul ca singularitate ireductibilă, exterioară totalităţii în care intră, om aspirînd la ordinea religioasă în care recunoaşterea individului îl vizează în singularitatea sa, ordine a bucuriei care nu este nici încetare, nici antiteză a durerii, nici fugă din faţa durerii (cum ar lăsa să se înţeleagă teoria heideggeriană a acelei *Befindlichkeit).* Judecata istoriei se pronunţă întotdeauna în contumacie. Absenţa voinţei de la această judecată constă în aceea că ea nu se prezintă decît la persoana a treia. Ea figurează în acest discurs ca într-un discurs indirect, în care ea şi-a pierdut deja unicitatea şi caracterul de început, în care şi-a pierdut deja cuvîntul. Or, cuvîntul la persoana întîi, discursul direct, inutil înţelepciunii obiective a judecăţii universale - sau simplă dată în

ancheta sa -, constă tocmai în a aduce *neîncetat* o dată care se adaugă la ceea ce - obiect al înțelepciunii universale - nu mai suportă nici o adăugare. Acest cuvînt nu se confundă deci cu celelalte cuvinte ale judecății. El reprezintă voința în procesul ei şi se produce ca o apărare a sa. Prezența subiectivității la judecata care îi asigură adevărul nu este un act de prezență pur numerică, ci o apologie, în poziția sa apologetică, subiectivitatea nu poate să se dețină în întregime şi se descoperă violenței morții. Pentru a se ține în întregime în relația cu sine, trebuie ca ea să poată, dincolo de apologie, să îşi dorească judecata. Nu neantul morții trebuie depăşit, ci pasivitatea la care voința se expune în calitate de voință muritoare, în calitate de voință incapabilă de o atenție absolută sau de o veghe absolută, în calitate de voință surprinsă în mod necesar, expusă crimei, însă posibilitatea de a se vedea din afară nu conține mai mult adevăr dacă o plătesc cu prețul depersonalizării mele. Trebuie ca în această judecată, prin care subiectivitatea se menține în mod absolut în ființă, să nu dispară singularitatea şi unicitatea eului care gîndeşte. Trebuie ca judecata să vizeze o voință care să se poată apăra în judecată şi, prin apologia sa, să fie prezentă la procesul său, si nu să dispară în totalitatea unui discurs coerent.

Judecata istoriei se enunță în vizibil. Evenimentele istorice reprezintă vizibilul prin excelență, adevărul lor se produce în evidență. Vizibilul formează o totalitate sau tinde către o totalitate. El exclude apologia care desface totalitatea inserînd în ea, în fiecare clipă, prezentul de nedepăşit, de neînglobat al subiectivității sale. E necesar ca judecata, în care subiectivitatea trebuie să rămînă prezentă în mod apologetic, să se facă împotriva evidenței istoriei (şi împotriva filosofiei, dacă filosofia coincide cu evidența istoriei). Trebuie ca invizibilul să se manifeste pentru ca istoria să-şi piardă dreptul la ultimul cuvînt, cuvînt în mod necesar nedrept pentru subiectivitate, inevitabil crud. Dar manifestarea invizibilului nu ar putea indica trecerea invizibilului la statutul vizibilului. Manifestarea invizibilului nu conduce la evidență. Ea se produce în bunătatea rezervată subiectivității, care nu este supusă adevărului judecății într-un mod atît de simplu, ci este sursa acestui adevăr. Adevărul invizibilului se produce în mod ontologic prin subiectivitatea care îl rosteşte. Invizibilul nu este într-adevăr ceva „provizoriu invizibil", şi nici ceva care rămîne invizibil unei priviri superficiale şi pe care o anchetă mai atentă şi mai scrupuloasă ar putea să-1 facă vizibil; sau ceea ce rămîne neexprimat precum mişcările ascunse ale sufletului; sau ceea ce, în mod gratuit şi leneş, este numit mister. Invizibilul este ofensa

care rezultă în mod inevitabil din judecata istoriei vizibile, chiar dacă istoria se derulează în mod raţional. Judecata virilă a istoriei, judecata virilă a „raţiunii pure", e crudă. Normele universale ale acestei judecăţi reduc la tăcere unicitatea în care se menţine apologia şi de unde ea îşi extrage argumentele. Invizibilul care se structurează într-o totalitate ofensează subiectivitatea, de vreme ce, prin esenţa ei, judecata istoriei constă în a traduce orice apologie în argumente vizibile şi în a seca izvorul inepuizabil al singularităţii din care ele provin, singularitate pe care nici un argument nu ar putea-o învinge. Fiindcă singularitatea nu îşi poate găsi loc într-o totalitate. Ideea unei judecăţi a lui Dumnezeu reprezintă ideea limită a unei judecăţi ce ţine seama de această ofensă invizibilă şi esenţială care, pentru singularitate, rezultă din judecată (fie ea chiar o judecată raţională şi inspirată de principiile universale, în consecinţă vizibilă şi evidentă), dintr-o judecată, pe de altă parte, funciarmente discretă şi care nu reduce la tăcere, prin majestatea sa, vocea şi revolta apologiei. Dumnezeu vede invizibilul şi vede fără a fi văzut. Cum se realizează concret această situaţie pe care o putem numi judecata lui Dumnezeu şi căreia i se supune voinţa care vrea în adevăr şi nu doar în mod subiectiv ?

Invizibila ofensă care rezultă din judecata istoriei, judecată asupra vizibilului, va atesta subiectivitatea anterioară judecăţii sau refuzul judecăţii - dacă ofensa se produce doar ca strigăt şi protest, dacă e resimţită în eu. însă ea se produce ca judecata însăşi, atunci cînd ofensa mă priveşte şi mă acuză în chipul Celuilalt - a cărui epifanie este făcută din chiar această ofensă suferită, din acest statut de străin, de văduvă şi de orfan. Voinţa *se* găseşte sub judecata lui Dumnezeu atunci cînd teama sa de moarte se transformă în teama de a nu comite o crimă.

A fi astfel judecat nu constă în a auzi un verdict, enunţat impersonal şi implacabil pe baza principiilor universale. O astfel de voce ar întrerupe discursul direct al fiinţei supuse judecăţii, ar reduce apologia la tăcere, în timp ce judecata în care apărarea se aude ar trebui să confirme în adevăr singularitatea voinţei judecate. Nu din indulgenţă, fiindcă aceasta ar indica o falie în judecată. Exaltarea singularităţii în judecată se produce tocmai în responsabilitatea infinită a voinţei pe care o suscită judecata. Judecata mă *vizează* în măsura în care mă somează să răspund. Adevărul se face în acest răspuns la somaţie. Somaţia exaltă singularitatea, tocmai pentru că ea se adresează unei responsabilităţi infinite. *Infinitul responsabilităţii nu indică imensitatea ei actuală, ci o creştere a responsabilităţii pe măsură ce ea se asumă;* datoriile

cresc pe măsură ce sînt îndeplinite. Cu cît îmi îndeplinesc datoria, cu atît mai puţine drepturi am; cu cît sînt mai drept, cu atît sînt mai vinovat, în plăcere am văzut eul apărînd ca fiinţă separată şi avînd în sine, aparte, centrul în jurul căruia existenţa sa gravitează ; acest eu se confirmă în singularitatea sa prin golirea de această gravitaţie, care nu încetează să se golească şi care se confirmă tocmai în acest neîncetat efort de a se goli. Numim aceasta bunătate. Posibilitatea existenţei unui punct al universului în care o asemenea creştere a responsabilităţii se produce defineşte, poate, pînă la urmă, eul.

în justiţia care pune în cauză libertatea mea arbitrară şi parţială, eu nu sînt aşadar chemat doar să-mi dau acordul, să consimt si să asum - să pecetluiesc intrarea mea pură şi simplă în ordinea universală, abdicarea mea şi sfîrşitul apologiei, a cărei remanentă s-ar interpreta astfel ca un reziduu sau ca o sechelă de animalitate, în realitate, justiţia nu mă înglobează în echilibrul universalităţii sale - ea mă somează să merg dincolo de linia dreaptă a justiţiei, şi nimic nu poate marca sfîrşitul acestui drum; în spatele liniei drepte a legii, pămîntul bunătăţii se întinde infinit şi neexplorat, chemînd toate resursele unei prezenţe singulare. Aşadar, îi sînt necesar justiţiei ca fiinţă responsabilă, dincolo de orice limită fixată de către o lege obiectivă. Eul este un privilegiu sau o elecţiune. Singura posibilitate în fiinţă de a traversa linia dreaptă a legii, adică de a găsi un loc dincolo de universal este aceea de a fi eu. Morala numită interioară şi subiectivă exercită o funcţie pe care legea universală şi obiectivă nu ar putea s-o exercite, însă pe care ea o cheamă. Adevărul nu poate *fi* în tiranie, aşa cum nu poate *fi* în subiectiv. Adevărul nu poate fi decît dacă o subiectivitate este chemată să îl spună în sensul în care psalmistul exclamă: „Oare Te va lăuda pe Tine ţărîna sau va vesti adevărul Tău?". Apelul la responsabilitatea infinită confirmă subiectivitatea în poziţia sa apologetică. Dimensiunea interiorităţii sale se deplasează de la rangul subiectivului la cel al fiinţei. Judecata nu mai alienează subiectivitatea, fiindcă nu o mai inserează şi nu o mai dizolvă în ordinea unei moralităţi obiective, ci îi lasă o dimensiune a aprofundării în sine. A spune „eu" - a afirma singularitatea ireductibilă în care se produce apologia — înseamnă a deţine un loc privilegiat faţă de responsabilităţile pentru care nimeni nu mă poate înlocui şi de care nimeni nu mă poate dezlega. A nu te putea sustrage - iată eul. Caracterul personal al apologiei se menţine în această elecţiune în care eul se împlineşte ca eu. împlinirea eului ca eu şi morala constituie unul şi acelaşi proces în fiinţă; morala nu se naşte în egalitate, ci

în faptul că, spre un punct din univers, converg cîteva exigenţe infinite : acelea de a sluji celui sărac, străinului, văduvei şi orfanului. Doar astfel, în univers, se produc Eul şi Alţii. Subiectivitatea alienabilă a nevoii şi a voinţei, care pretinde că se deţine, dar de care îşi rîde moartea, este transfigurată prin elecţiunea care o investeşte, întorcînd-o către resursele interiorităţii sale. Resurse infinite - în depăşirea neîncetată a datoriei împlinite prin responsabilităţi mai mari. Persoana este aşadar confirmată în judecata obiectivă, şi nu redusă la locul său într-o totalitate, însă această confirmare nu constă în flatarea tendinţelor sale subiective şi în consolarea privitoare la moartea sa, ci în existenţa pentru celălalt, în punerea în cauză şi în teama de crimă mai degrabă decît de moarte; este un *salto mortale,* al cărui spaţiu periculos e deschis si măsurat de către răbdare (iar acesta este şi sensul suferinţei), însă pe care doar fiinţa singulară prin excelenţă - eul - îl poate sări. Adevărul voinţei este intrarea sa sub judecată, dar aceasta e o intrare într-o nouă orientare *a.* vieţii interioare, chemată la responsabilităţi infinite.

Justiţia nu ar fi posibilă fără singularitate, fără unicitatea subiectivităţii, în această justiţie, subiectivitatea nu figurează ca o raţiune formală, ci ca individualitate; raţiunea formală nu se întrupează într-o fiinţă decît în măsura în care fiinţa îşi pierde elecţiunea şi este asemenea tuturor celorlalte. Raţiunea formală nu se întrupează, totuşi, într-o fiinţă care nu are forţa de a presupune, dincolo de vizibilul istoriei, invizibilul judecăţii.

Aprofundarea vieţii interioare nu se mai lasă ghidată de către evidenţele istoriei. Ea este abandonată riscului şi creaţiei morale a eului - orizonturilor mai vaste decît istoria şi în care însăşi istoria este judecată. Orizonturi pe care evenimentele obiective şi evidenţa filosofilor nu pot decît să le ascundă. Dacă subiectivitatea nu poate fi judecată în Adevăr fără apologie, dacă judecata, în loc de a o reduce la tăcere, o exaltă, trebuie să existe un dezacord între bine şi evenimente sau, mai precis, trebuie ca evenimentele să aibă un sens invizibil, asupra căruia nu poate hotărî decît o subiectivitate, o fiinţă singulară. A te plasa dincolo de judecata istoriei, sub judecata adevărului, nu înseamnă a presupune dincolo de istoria aparentă o altă istorie numită judecata lui Dumnezeu, însă la fel de nepăsătoare faţă de subiectivitate. A te plasa sub judecata lui Dumnezeu înseamnă *a* exalta subiectivitatea, chemată la depăşirea morală a legilor, subiectivitate care se găseşte astfel în adevăr, fiindcă depăşeşte limitele fiinţei' sale. Această judecată a lui Dumnezeu care mă judecă mă şi confirmă în acelaşi timp. însă ea mă confirmă tocmai în

interioritatea mea, a cărei justiţie este mai puternică decît judecata istoriei, în mod concret, a fi un eu prezent la un proces - care reclamă toate resursele subiectivităţii - înseamnă, dincolo de judecăţile universale ale istoriei, a putea vedea această ofensă a celui ofensat, care, inevitabilă, se produce în judecata fondată pe principiile universale. Invizibilul prin excelenţă este ofensa pe care istoria universală o aduce fiinţelor particulare. A fi eu, şi nu doar întruparea unei raţiuni, înseamnă tocmai a fi capabil de a vedea ofensa celui ofensat sau chipul. Aprofundarea responsabilităţii mele în judecata care mă vizează nu aparţine ordinii universalizării : dincolo de justiţia legilor universale, eul intră sub judecată prin faptul de a fi bun. Bunătatea constă în a te poziţiona în fiinţă în aşa fel încît Celălalt să conteze mai mult decît tu însuţi. Pentru eul expus alienării puterilor sale prin moarte, bunătatea presupune astfel posibilitatea de a nu fi pentru moarte.

Dar viaţa interioară exaltată de către adevărul fiinţei — de către existenţa fiinţei în adevărul judecăţii indispensabile adevărului, înţeles tocmai ca dimensiune în care ceva se poate opune clandestin judecăţii vizibile a istoriei care îl seduce pe filosof -, această viaţă interioară, aşadar, nu poate renunţa la întreaga vizibilitate. Judecata conştiinţei trebuie să se refere la o realitate de dincolo de oprirea istoriei, care este şi ea o oprire şi un sfîrşit. Adevărul reclamă, deci ca o ultimă condiţie, un timp infinit, care condiţionează şi bunătatea, şi transcendenţa chipului. Fecunditatea subiectivităţii prin care eul îşi supravieţuieşte condiţionează adevărul subiectivităţii, în calitate de dimensiune clandestină a judecăţii lui Dumnezeu. Pentru a realiza această condiţie nu este însă suficientă linia infinită a timpului.

Trebuie să urcăm către fenomenul prim al timpului, în care fenomenul lui „încă nu" se înrădăcinează. Trebuie să urcăm către paternitatea fără de care timpul nu e decît imaginea eternităţii. Fără ea, timpul necesar manifestării adevărului dincolo de istoria vizibilă (dar care rămîne timp, adică se temporalizează în raport cu un prezent situat în el însuşi şi identificabil) ar fi imposibil. Este vorba de paternitatea în raport cu care fecunditatea biologică nu este decît una dintre forme şi care, în calitate de efectuare originară a timpului, poate, la oameni, să se sprijine pe viaţa biologică, însă să fie trăită dincolo de această viaţă.

Raportul cu Celălalt nu anulează separarea. El nu apare în sînul unei totalități şi nu o instaurează integrînd în ea Eul şi pe Altul. Conjunctura lui „față-către-față" nu presupune nici existența unor adevăruri universale în care subiectivitatea să poată să se absoarbă şi pe care ar fi suficient ca Eul şi Altul să le contemple pentru a intra într-un raport de comuniune, în legătură cu acest ultim punct trebuie să susținem teza inversă: raportul dintre Eu şi Altul începe în inegalitatea termenilor, transcendenți unul în raport cu celălalt, în care alteritatea nu-1 determină pe altul în mod formal ca alteritate a lui B în raport cu A, rezultînd pur şi simplu din identitatea lui B distinctă de identitatea lui A. Alteritatea Altuia, în acest caz, nu rezultă din identitatea sa, ci o constituie: Altul este Celălalt. Celălalt în calitate de celălalt se situează într-o dimensiune a înălțimii şi a smeririi - glorioasă smerire; el are fața celui sărac, a străinului, a văduvei şi a orfanului şi, în acelaşi timp, a stăpînului chemat să investească şi să îndreptățească libertatea mea. Această inegalitate nu-i apare unui terț care ne-ar putea număra. Dimpotrivă, ea semnifică tocmai absența unui terț capabil să îi cuprindă pe eu şi pe Altul, în aşa fel încît multiplicitatea originară este constatată în chiar acest față-către-față care o constituie. Ea li se produce unor singularități multiple, şi nu unei ființe exterioare acestui număr şi care ar număra aceste singularități multiple. Inegalitatea *este* în această imposibilitate a punctului de vedere exterior care, singur, ar putea-o aboli. Raportul care se stabileşte — raport de instrucție *(enseignement),* de dominare, de tranzitivitate - este limbaj şi nu i se produce decît vorbitorului care, în consecință, *face față* el însuşi. Limbajul nu se adaugă gîndirii impersonale, dominîndu-i pe Acelaşi şi pe Altul; gîndirea impersonală se produce în mişcarea care merge de la Acelaşi la Altul şi, în consecință, în limbajul interpersonal, şi nu doar impersonal. O ordine comună interlocutorilor se instaurează prin actul pozitiv care constă, pentru unul, în *a da* lumea, posesia ei, celuilalt; sau prin actul pozitiv care constă, pentru unul, în a-şi îndreptăți libertatea în fața celuilalt, adică prin apologie. Apologia nu afirmă orbeşte şinele, ci face deja apel la celălalt. In bipolaritatea ei insurmontabilă,

apologia este fenomenul originar al raţiunii. Interlocutorii, ca singularităţi ireductibile la conceptele pe care le constituie prin comunicarea lumii lor sau prin apelul la îndreptăţirea Celuilalt, prezidează comunicarea. Raţiunea presupune aceste singularităţi sau aceste particularităţi, nu cu titlul de indivizi oferindu-se conceptualizării sau dezbrăcîndu-şi particularitatea pentru a se regăsi identici, ci tocmai ca interlocutori, fiinţe de neînlocuit, unice în felul lor, chipuri. Diferenţa între cele două teze: „raţiunea creează raporturile dintre Eu şi Altul" şi „instruirea Eului de către Altul creează raţiunea" nu este pur teoretică. Conştiinţa tiraniei Statului - chiar raţională - face ca această diferenţă să fie actuală. Impersonala raţiune, la care omul se ridică o dată cu cel de-al treilea gen al cunoaşterii, îl lasă oare în afara Statului ? îl scuteşte ea de orice violenţă? îl face oare să mărturisească faptul că această constrîngere nu afectează decît partea animalică din el ? Libertatea Eului nu este nici arbitrarul unei fiinţe izolate, nici adecvarea unei fiinţe izolate la o lege impusă tuturor, raţională şi universală.

Libertatea mea arbitrară îşi citeşte ruşinea în ochii care mă privesc. Ea este apologetică, adică se referă deja, prin sine, la judecata celuilalt, pe care o solicită şi care, astfel, nu o răneşte ca o limită. Ea se revelează în acest mod ca opusă concepţiei pentru care orice alteritate este o ofensă. Ea nu este o *causa sui* diminuată sau, cum se spune, finită. Căci, parţial negată, această libertate ar fi total negată. Din cauza poziţiei mele apologetice, fiinţa mea nu este chemată să îşi apară în realitatea sa: fiinţa mea nu este egală cu apariţia sa în conştiinţă.

însă fiinţa mea nu va fi nici ceea ce eu am fost pentru alţii, în numele unei raţiuni impersonale. Dacă sînt redus la un rol în istorie, rămîn necunoscut, tot aşa cum eram înşelător cînd apăream în conştiinţa mea. Existenţa în istorie constă în a plasa în afara mea propria mea conştiinţă şi în a-mi anihila responsabilitatea.

Inumanitatea unei umanităţi în care şinele îşi are conştiinţa în afara sa constă în conştiinţa violenţei - aceasta din urmă interioară sinelui. Renunţarea la propria parţialitate de individ se impune ca printr-o tiranie. De altfel, dacă parţialitatea individului, înţeleasă ca principiul însuşi al individuaţiei sale, este un principiu de incoerenţă, prin ce magie simpla adiţie de incoerenţe ar produce un discurs coerent impersonal, şi nu un zgomot dezordonat de mulţime? Individualitatea mea este aşadar cu totul altceva decît această parţialitate animală căreia i s-ar adăuga o raţiune, ivită din contradicţia dintre puseele ostile ale particularităţilor animale. Singularitatea sa este la nivelul însuşi al raţiunii

sale - ea este apologie - adică discurs personal, de la eu la alții. Ființa mea se produce producîndu-se altora în discurs, ea este ceea ce li se revelează altora, însă participînd ea însăşi la propria revelație, asistînd la ea. Eu sînt *în adevăr* producîndu-mă în istorie sub judecata cu care ea mă vizează, însă sub judecata cu care ea mă vizează în prezența mea - adică lăsîndu-mi dreptul la cuvînt. Am arătat mai sus încheierea acestui discurs apologetic în bunătate. Diferența între „a apărea în istorie" (fără dreptul la cuvînt) şi a-i apărea celuilalt, asistînd în acelaşi timp la propria mea apariție distinge ființa mea politică de ființa mea religioasă.

în ființa mea religioasă eu sînt *în adevăr.* Violența pe care moartea o introduce în această ființă va face oare acest adevăr imposibil? Violența morții nu reduce la tăcere subiectivitatea, fără de care adevărul nu ar putea nici să se spună, nici să fie sau — pentru a exprima aceasta într-un cuvînt atît de des utilizat în această lucrare şi care înglobează şi apariția *(leparaître)* şi ființa *(l'etre) - fără* de care adevărul nu s-ar *putea produce ?* Doar dacă subiectivitatea ar putea nu doar să accepte să tacă, revoltată de violența rațiunii reducînd apologia la tăcere, ci şi să renunțe prin sine la sine, să renunțe fără violență, să oprească de la sine apologia - ceea ce nu ar fi nici o sinucidere, nici o resemnare, ci dragoste. Supunerea la tiranie, resemnarea în fața unei legi universale, fie ea şi rațională, însă care opreşte apologia, compromite adevărul ființei mele.

Trebuie aşadar să indicăm un plan care presupune şi transcende în acelaşi timp epifania Celuilalt în chip; plan în care eul se transportă dincolo de moarte şi se eliberează din întoarcerea la sine. Acest plan este cel al dragostei şi al fecundității, în care subiectivitatea se defineşte în funcție de aceste mişcări.

A. Ambiguitatea dragostei

Evenimentul metafizic al transcendenţei — întîmpinare a Celuilalt, ospitalitate - Dorinţă şi limbaj - nu se împlineşte ca dragoste, însă transcendenţa discursului este legată de dragoste. Vom arăta cum, prin dragoste, transcendenţa merge, în acelaşi timp, mai departe şi mai puţin departe decît limbajul.

Dragostea nu are oare un alt termen decît o persoană? Persoana se bucură aici de un privilegiu - intenţia amoroasă îl vizează pe Celălalt, pe prieten, pe copil, pe frate, pe iubită, pe părinţi. Dar şi un lucru, o abstracţie, o carte pot fi obiecte ale dragostei. Aceasta pentru că, printr-un aspect esenţial, dragostea, care ca transcendenţă merge către Celălalt, ne aruncă dincoace de imanenţa însăşi: dragostea desemnează o mişcare prin care fiinţa caută acel ceva de care s-a legat înainte chiar de a fi avut iniţiativa căutării şi în ciuda exteriorităţii în care ea îl găseşte. Aventura prin excelenţă este şi o predestinare, alegere a ceea ce nu a fost ales. Deşi e o relaţie cu Celălalt, dragostea se poate reduce la această funciară imanenţă, se poate dezbrăca de orice transcendenţă, poate să nu caute decît o fiinţă co-naturală, un suflet-frate, poate să se prezinte ca incest. Mitul lui Aristofan din *Banchetul* lui Platon, în care dragostea uneşte cele două jumătăţi ale unei fiinţe unice, interpretează aventura ca o întoarcere la sine. Plăcerea justifică această interpretare. Ea pune în evidenţă ambiguitatea unui eveniment care se situează la limita imanenţei şi a transcendenţei. Această dorinţă - mişcare reîncepută fără încetare, mişcare fără capăt către viitor, un viitor niciodată destul de viitor - se sfarmă şi se satisface aidoma celei mai egoiste şi celei mai crude dintre nevoi. Ca şi cum prea marea îndrăzneală a transcendenţei amoroase ar fi răsplătită cu o aruncare dincoace de nevoie, însă şi acest *dincoace,* prin adîncimile inavuabilului către care conduce, prin influenţa ocultă pe care o exercită asupra tuturor puterilor fiinţei, mărturiseşte o îndrăzneală excepţională. Dragostea rămîne un raport cu celălalt, care se transformă în nevoie; dar această nevoie presupune încă exterioritatea totală, transcendenţa altuia, a iubitului. Dar dragostea merge si dincolo

de iubit. Iată de ce se străluminează lumina blîndă venind de dincolo de chip, din ceea ce *nu e încă,* dintr-un viitor niciodată destul de viitor, mai îndepărtat decît posibilul. Plăcere a transcendentului, aproape contradictorie în termenii săi, dragostea nu se spune cu adevărat nici în limbajul erotic, în care se interpretează ca senzaţie, nici în limbajul spiritual, care o ridică la rangul de dorinţă a transcendentului. Posibilitatea Celuilalt de a apărea ca obiect al unei nevoi conservîndu-şi în acelaşi timp alteritatea sau, altfel spus, posibilitatea de a te bucura de Celălalt, de a te plasa în acelaşi timp dincoace şi dincolo de discurs, această poziţie faţă de interlocutor, care în acelaşi timp îl atinge şi îl depăşeşte, această simultaneitate a nevoii şi a dorinţei, a concupiscenţei şi a transcendenţei, învecinare a avuabilului şi a inavuabilului, constituie originalitatea eroticii, care, în acest sens, este echivocul prin excelenţă.

B. Fenomenologia erosului

Dragostea îl vizează pe celălalt, îl vizează în slăbiciunea sa. Slăbiciunea nu indică aici gradul inferior al unui atribut oarecare, deficienta relativă a unei determinări comune mie şi Altuia. Anterioară manifestării atributelor, ea califică alteritatea însăşi. A iubi înseamnă a te teme pentru celălalt, a sări în ajutorul slăbiciunii sale. în această slăbiciune, ca în auroră, se ridică Iubitul care e Iubită. Epifania Iubitului, femininul, nu vine să se adauge obiectului sau Tu-ului, date în prealabil sau întîlnite la neutru, singurul gen pe care logica formală îl cunoaşte. Epifania Iubitei e identică cu *regimul* său de gingăşie *(tendre). Maniera* gingăşiei constă într-o fragilitate extremă, într-o vulnerabilitate. Gingăşia se manifestă la granița dintre a fi şi a nu fi, ca o căldură blinda în care ființa se risipeşte în strălucire, ca „trupul uşor" al nimfelor din *După-amiaza unui faun,* care „zboară în aerul ațipit de somnuri dese", dezindividuîndu-se şi uşurîndu-se de propria greutate de a fi, deja evanescență şi gracilitate, fugă în sine în chiar sînul manifestării sale. Iar în această fugă, Altul e Altul, străin de lume, prea grosier şi prea violent pentru ea.

Şi totuşi, această extremă fragilitate se ține de asemenea şi la limita unei existențe „fără fasoane", „fără ceremonial", de o grosime „non-semnificativă" şi crudă, de o ultramaterialitate exorbitantă. Aceste superlative indică, mai bine decît nişte metafore, un fel de paroxism de materialitate. Ultramaterialitatea nu trimite la o simplă absență de uman într-o îngrămădire de roci şi de nisipuri, într-un peisaj lunar; nici materialitatea care exagerează asupra ei înseşi, căscîndu-se sub formele ei sfîşiate, în ruine şi plăgi; ea indică o nuditate exhibiționistă, cu o prezență exorbitantă - venind de mai departe decît franchețea chipului - profanînd şi în întregime profanată, ca şi cum ar fi siluit interdicția unui secret. *Cel esențialmente ascuns se aruncă spre lumină, fără a deveni semnificație.* Nu neantul, ci ceea ce nu e încă. Fără ca această irealitate, pe pragul realului, să se ofere ca un posibil ce poate fi cuprins, fără ca această clandestinitate să descrie un accident gnoseologic care i se întîmplă unei ființe.

„A-nu-fi-încă" nu este un acesta sau un acela; clandestinitatea epuizează esenţa acestei non-esenţe. Clandestinitate care, în impudoarea producţiei sale, mărturiseşte o viaţă nocturnă, care nu echivalează cu o viaţă diurnă lipsită doar de lumină; ea nu echivalează cu simpla *inferioritate* a unei vieţi solitare şi intime, însă care ar căuta o expresie pentru a-şi depăşi refularea. Ea se referă la pudoarea pe care a profanat-o fără a o depăşi. Secretul apare fără a apărea, nu pentru că ar apărea pe jumătate, sau cu rezerve, sau confuz. Simultaneitatea clandestinităţii şi a descoperirii defineşte tocmai *profanarea.* Secretul apare în echivoc, însă profanarea este cea care permite echivocul - esenţialmente erotic -, şi nu invers. Pudoarea, de nedepăşit în dragoste, constituie patetismul dragostei. Impudoarea, întotdeauna îndrăzneaţă în prezentarea nudităţii lascive, nu vine să se adauge unei percepţii neutre, prealabile, precum cea a medicului care examinează nuditatea bolnavului. Modul în care nuditatea erotică se produce - se prezintă şi este - trasează fenomenele originare ale impudorii şi profanării. Perspectivele morale pe care acestea le deschid se plasează deja în dimensiunea singulară inaugurată de acest exhibiţionism exorbitant în calitate de producţie a fiinţei.

Să notăm în treacăt că această adîncire în dimensiunea subterană a gingăşiei o împiedică să se identifice cu graţia, cu care totuşi se aseamănă. Simultaneitatea sau echivocul acestei fragilităţi şi greutăţi de non-signifianţă, mai grea decît greutatea realului inform, o numim *feminitate.*

Mişcarea iubitului în faţa acestei slăbiciuni a feminităţii, nici compasiune pură, nici impasibilitate, se complace în compasiune, se absoarbe în complezenţa mîngîierii.

Mîngîierea, ca şi contact, este sensibilitate, însă mîngîierea transcende sensibilul. Nu că ea ar simţi dincolo de simţit, mai departe decît simţurile, că ea ar cuprinde o hrană sublimă, păstrînd, în acelaşi timp, în relaţia sa cu acest simţit ultim, o intenţie de foame care se îndreaptă asupra hranei ce se promite şi se dă acestei senzaţii de foame, o adînceşte, ca şi cum mîngîierea s-ar hrăni din propria sa foame. Mîngîierea constă în a nu cuprinde nimic, în a solicita ceea ce se sustrage fără încetare formei sale spre un viitor - niciodată destul de viitor -, în a solicita ceea ce fuge ca şi cum *nu ar fi încă.* Ea *caută,* scormoneşte. Nu este o intenţionalitate de dezvăluire, ci de căutare: mers spre invizibil, într-un anumit sens, ea *exprimă* dragostea, însă suferă de neputinţa de o a spune. Ei îi este foame de chiar această expresie, într-o neîncetată creştere a foamei. Ea merge mai departe decît capătul său, vizează dincolo de o fiinţare, chiar viitoare, care,

tocmai în calitate de fiinţare, bate deja la poarta fiinţei, în satisfacţia sa, dorinţa care o animă renaşte, alimentată într-un fel de ceea ce *nu e încă,* readucîndu-ne la virginitatea, în veşnicie inviolată, a femininului. Nu că mîngîierea ar căuta să domine o libertate ostilă, să o transforme în obiectul său sau să-i smulgă un consimţămînt. Mîngîierea caută prin şi dincolo de consimţămînt sau de rezistenţa unei libertăţi —*ceea ce nu e încă,* un „mai puţin decît nimic", închis si moţăind dincolo de *viitor* si, în consecinţă, moţăind cu totul altfel decît *posibilul,* care s-ar oferi anticipării. Profanarea care se insinuează în mîngîiere răspunde adecvat la originalitatea acestei dimensiuni a absenţei. O altă absenţă decît vidul unui neant abstract: absenţă referindu-se la fiinţă, însă referindu-se în maniera sa, ca şi cum „absenţele" viitorului nu ar fi viitor, toate la acelaşi nivel şi în mod uniform. Anticiparea cuprinde posibilele; ceea ce caută mîngîierea nu se situează într-o perspectivă şi în lumina a ceea ce poate fi cuprins. Carnalul, gingăşia prin excelenţă şi corelativ al mîngîierii, iubita nu se confundă nici cu corpul - obiect al fiziologului, nici cu corpul propriu al lui „eu pot", nici cu corpul-expresie, asistenţă la manifestarea sa sau chip. în mîngîiere - raport încă sensibil - corpul se dezbracă de însăşi forma sa, pentru a se oferi ca nuditate erotică, în carnalul gingăşiei, corpul părăseşte statutul de fiinţare.

Iubita, în acelaşi timp sesizabilă, însă intactă în nuditatea sa, dincolo de obiect şi de chip, şi astfel dincolo de fiinţare, se menţine în virginitate. Femininul, esenţialmente violabil şi inviolabil, „Eternul Feminin", este o virginitate sau un început neîncetat al virginităţii, de neatins în contactul însuşi al voluptăţii, în prezent - viitor. Nu ca o libertate în luptă cu cuceritorul său, refuzînd reificarea şi obiectivarea sa, ci ca o fragilitate la limita non-fiinţei; a non-fiinţei unde nu se adăposteşte doar ceea ce se stinge şi nu *mai* e, ci şi ceea ce nu e încă. Virginitatea rămîne insesizabilă, murind fără crimă, evanescentă, retrăgîndu-se în viitorul său, dincolo de orice posibil promis anticipării. Alături de noaptea ca freamăt anonim al lui *se găseşte (il y a),* se întinde noaptea eroticii ; în spatele nopţii insomniei, noaptea ascunsului, a clandestinului, a misteriosului, patrie a virginităţii, descoperită simultan de către *Eros* şi refuzîndu-se *Erosului* - ceea ce e un alt fel de a numi profanarea.

Mîngîierea nu vizează nici o persoană, nici un lucru. Ea se pierde într-o fiinţă care se risipeşte ca într-un vis impersonal fără voinţă şi chiar fără rezistenţă, o pasivitate, un anonimat deja animal sau infantil, aflat în întregime spre moarte. Voinţa gingăşiei se produce prin evanescenţa sa, ca înrădăcinată într-o

animalitate ignorîndu-şi moartea, scufundată în falsa securitate a elementalului, în infantilul neştiutor de ceea ce i se întîmplă. Dar şi ca adîncime ameţitoare a ceea ce *nu e încă,* a ceea ce *nu e,* numai că într-o non-existenţă care nu are cu fiinţa nici măcar înrudirea pe care o întreţin cu ea o idee sau un proiect, într-o non-existenţă care nu se pretinde, în nici una din aceste calităţi, un avatar a ceea ce este. Mîngîierea vizează gingăşia, care nu mai are statutul unei „fiinţări", care, ieşită dintre „numere şi fiinţe", nu este nici măcar o calitate a unei fiinţări. Gingăşia desemnează o *manieră,* maniera de a stărui într-un no *man's land,* între a fi şi a-nu-fi-încă. Manieră care nu se semnalează precum o semnificaţie, care nu străluceşte în nici un fel, care se stinge şi dispare, slăbiciune esenţială a Iubitei producîndu-se ca vulnerabilă şi ca muritoare.

Dar prin evanescenţa şi gracilitatea gingăşiei, subiectul nu se proiectează către viitorul posibilului. Acel a-nu-fi-încă nu se plasează în acelaşi viitor în care ceea ce eu pot realiza se anunţă deja, sclipeşte în lumină, se oferă anticipărilor mele şi-mi solicită puterile. Acel a-nu-fi-încă nu este un posibil mai îndepărtat decît alte posibile. Mîngîierea nu *acţionează,* nu cuprinde posibile. Secretul pe care ea îl dezvăluie nu o informează ca o experienţă. El tulbură relaţia eului cu sine şi cu non-eul. Un non-eu amorf duce eul într-un viitor absolut, în care el evadează şi îşi pierde poziţia de subiect. „Intenţia" sa nu merge către *lumină,* către ceva cu sens. în întregime pasiune, ea pătimeşte împreună cu pasivitatea, cu suferinţa, cu evanescenţa gingăşiei. Ea moare prin această moarte si suferă de această suferinţă. Compasiune, suferinţă fără suferinţă, ea se consolează deja complăcîndu-se în suferinţă. Compasiunea este o milă care se complace, o plăcere, o suferinţă transformată în fericire - voluptate. Iar în acest sens voluptatea începe deja în dorinţa erotică şi rămîne în fiecare clipă dorinţă. Voluptatea nu vine să satisfacă o dorinţă, ea este chiar această dorinţă. De aceea voluptatea nu este doar nerăbdătoare, ci este nerăbdarea însăşi, respiră nerăbdarea şi se sufocă din pricina ei, surprinsă de sfîrşitul său, fiindcă ea merge fără a merge către un sfîrşit.

Voluptatea, ca profanare, descoperă ascunsul în calitatea sa de ascuns. Se împlineşte astfel o relaţie excepţională într-o conjunctură care, pentru logica formală, ar ţine de contradicţie: cel descoperit nu îşi pierde în descoperire misterul, ascunsul nu se dezvăluie, întunericul nu se risipeşte. Descoperirea-profanare se menţine în pudoare, fie chiar şi sub modalităţile impudorii: clandestinul descoperit nu dobîndeşte statutul dezvăluitului. A descoperi semnifică aici a viola, mai degrabă decît a dezvălui un

secret. Violare care nu îşi revine din îndrăzneala sa. Ruşinea profanării face să se plece privirea care ar fi trebuit să scruteze descoperitul. Nuditatea erotică rosteşte nerostibilul, însă nerostibilul nu se separă de această rostire, aşa cum un obiect străin de expresie se separă de un cuvînt clar care încearcă să-1 înduplece. Modul însuşi al „rostirii" sau al „manifestării" ascunde descoperind, rosteşte şi tace indicibilul, hărţuieşte şi provoacă. „Rostirea" - şi nu doar rostitul - este echivocă. Echivocul nu se manifestă între două sensuri ale cuvîntului, ci între cuvînt şi renunţarea la cuvînt, între signifianţa limbajului şi non-signifianţa lascivului pe care o ascunde tăcerea. Voluptatea profanează, nu vede. *Intenţionalitate fără viziune,* descoperirea nu face lumină: ceea ce ea descoperă nu se oferă ca o *semnificaţie* si nu luminează nici un orizont. Femininul oferă un chip care merge dincolo de chip. Chipul iubitei *nu exprimă* secretul pe care Erosul îl profanează - el încetează să exprime sau, dacă se preferă, el nu exprimă decît refuzul de a exprima, decît acest sfîrşit al discursului şi al decenţei, această întrerupere bruscă a ordinii prezenţelor. In chipul feminin, puritatea expresiei se tulbură deja prin echivocul voluptăţii. Expresia se transformă în indecenţă, apropiată de echivocul care spune mai puţin decît nimic, rîs deja şi batjocură.

în acest sens, voluptatea este o experienţă pură, experienţă care nu se mulează pe nici un concept, care rămîne în mod orb experienţă. Profanarea - revelaţie a ascunsului în calitate de ascuns - constituie un model de a fi ireductibil la intenţionalitate, obiectivantă chiar şi în praxis, fiindcă nu iese „dintre numere şi fiinţe". Dragostea nu se reduce la o cunoaştere amestecată cu elemente afective, care i-ar deschide un plan de fiinţă neprevăzut. Ea nu cuprinde nimic, nu ajunge la nici un concept, *nu ajunge,* nu are nici structura subiect-obiect, nici structura eu-tu. Erosul nu se împlineşte ca un subiect care fixează un obiect, nici ca o pro-iecţie către un posibil. Mişcarea sa constă în a merge dincolo de posibil.

Non-signifianţa nudităţii erotice nu precedă signifianţa chipului, aşa cum obscuritatea materiei informe precedă formele artistului. Ea are formele deja în spatele ei, ea vine din viitor, dintr-un viitor situat dincolo de viitorul în care sclipesc posibilele, fiindcă nuditatea castă a chipului nu se disipează în exhibiţionismul eroticii. Indiscreţia în care erotica rămîne misterioasă şi inefabilă se atestă tocmai prin lipsa exorbitantă de măsură a acestei indiscreţii. Doar fiinţa care are franchetea chipului se poate „descoperi" în non-signifianţa lascivului.

Să reamintim reperele semnificaţiei. Faptul prim al semnificaţiei se produce într-un chip. Nu că acest chip ar primi o semnificaţie *în raport* cu ceva. Chipul semnifică prin el însuşi, semnificaţia sa

precedă *acea Sinngebung,* în lumina sa apare deja un comportament cu sens, chipul răspîndeşte lumina în care se vede lumina. El nu trebuie explicat, fiindcă de la el începe orice explicaţie. Altfel spus, proximitatea cu Celălalt, care marchează sfîrşitul foşnetului absurd al lui *se găseşte (il y* a), nu se constituie ca *operă (oeuvre)* a unui Eu acordînd un sens. Trebuie mai întîi să fii pentru celălalt - să exişti, şi nu doar să lucrezi *(oeuvrer)* - pentru ca fenomenul sensului, corelativ intenţiei unei gîndiri, să poată apărea. A-fi--pentru-celălalt nu trebuie să sugereze o finalitate oarecare şi nu implică o poziţionare prealabilă sau valorizarea nu ştiu cărei valori. A fi pentru celălalt înseamnă a fi bun. Conceptul de Celălalt nu are desigur nici un conţinut nou în raport cu conceptul de eu. însă a-fi-pentru-celălalt nu este un raport între concepte a căror comprehensiune ar coincide, nici conceperea unui concept de către un eu, ci bunătatea mea. Faptul că, existînd pentru celălalt, exist altfel decît exist pentru mine este morala însăşi. Ea învăluie din toate părţile cunoaşterea mea de Celălalt şi nu se desprinde de această cunoaştere printr-o valorizare a celuilalt, în plus faţă de această cunoaştere primă. Transcendenţa ca atare este o „conştiinţă morală". Conştiinţa morală împlineşte metafizica, dacă metafizica constă în a transcende. în tot ceea ce precedă aceste rînduri, am încercat să expunem epifania chipului ca origine a exteriorităţii. Fenomenul prim al semnificaţiei coincide cu exterioritatea. Exterioritatea este signifianţa însăşi. Şi doar chipul este exterior în moralitatea sa. în această epifanie, chipul nu străluceşte ca o formă îmbrăcînd un conţinut, ca o *imagine,* ci ca nuditatea principiului, în spatele căruia nu mai e nimic. Chipul mort devine formă, mască mortuară, el se arată în loc să lase să se vadă, şi astfel nu mai apare ca şi chip.

Putem să o spunem şi altfel: exterioritatea defineşte fiinţarea ca fiinţare, iar semnificaţia chipului ţine de coincidenţa esenţială a fiinţării şi a semnificantului. Semnificaţia nu se adaugă unei fiinţări. A semnifica nu este echivalent cu a se prezenta ca semn, ci cu a se exprima, altfel spus cu a se prezenta în persoană. Simbolismul semnului presupune deja semnificaţia expresiei, chipul, în chip, fiinţarea se prezintă prin excelenţă. Ca şi chipul, tot corpul poate, de altfel, să exprime, printr-o mînă sau prin curba unui umăr. Signifianţa originară a fiinţării - prezentarea sa în persoană sau expresia sa —, felul său de a ţîşni neîncetat în afara imaginii sale plastice se produce în mod concret ca tentaţie a negaţiei totale şi ca rezistenţă infinită la uciderea celuilalt în calitate de celălalt, în rezistenţa dură a acestor ochi fără protecţie, în ceea ce e mai gingaş şi mai descoperit. Fiinţarea ca fiinţare nu se produce decît în morală. Limbajul, sursă a oricărei semnificaţii,

se naşte în vertijul infinitului, care surprinde în faţa directeţii chipului, care face posibilă şi imposibilă crima.

Principiul lui „să nu ucizi", signifianţa însăşi a chipului pare să fie opusul misterului pe care-1 profanează Erosul şi care se anunţă în feminitatea gingăşiei, în chip, Celălalt îşi exprimă eminenţa, dimensiunea de majestate şi de divinitate din care coboară, în delicateţea sa transpar forţa şi dreptul său. Slăbiciunea feminităţii invită la milă pentru ceea ce, într-un anumit sens, nu e încă, la lipsă de respect pentru ceea ce se exhibă în impudoare şi nu se descoperă în ciuda exhibiţiei, adică se profanează.

însă lipsa de respect presupune chipul. Elementele şi lucrurile sînt în afara respectului şi a lipsei de respect. Trebuie ca, mai întîi, chipul să fi fost zărit, pentru ca nuditatea să poată dobîndi non-signifianţa lascivului. Chipul feminin uneşte această luminozitate şi această umbră. Femininul este chip în care tulburarea asediază şi invadează luminozitatea. Relaţia - în aparenţă asocială - a crosului se va referi totuşi, fie şi într-un mod negativ, la social, în această transformare a chipului prin feminitate - în această desfigurare care se referă la chip - non-signifianţa locuieşte în signifianţa chipului. Această prezenţă a non-signifianţei chipului sau această referire a non-signifianţei la signifianţa - şi în care castitatea şi decenţa chipului stăruie la limita obscenului încă respins, însă deja foarte aproape şi promiţător - este evenimentul originar al frumuseţii feminine, în sensul eminent pe care frumuseţea îl are în feminin, dar pe care artistul va trebui să îl convertească în „graţie fără greutate", tăind în materia rece a culorii sau a pietrei, şi în care frumuseţea va deveni prezenţă calmă, suveranitate *a* desprinderii, existenţă fără fundament, întrucît e lipsită de fundaţie. Frumosul artei *inverteşte* frumuseţea chipului feminin. El substituie cu o imagine profunzimea tulburătoare a viitorului acelui „mai puţin decît nimic" - şi nu profunzimea unei lumi - pe care frumuseţea feminină îl anunţă şi îl ascunde. El prezintă o formă frumoasă redusă la ea însăşi în desprindere, privată de profunzimea sa. Orice operă de artă este tablou şi statuie, imobilizate în clipă sau în întoarcerea ei periodică. Poezia substituie un ritm vieţii feminine. Frumuseţea devine o formă acoperind materia indiferentă, şi nu închizînd un mister.

Astfel, nuditatea erotică este ca o semnificaţie inversă, o semnificaţie care semnifică fals, o luminozitate convertită în ardoare şi întuneric, o expresie care încetează să se exprime, care exprimă renunţarea sa la expresie şi la cuvînt, care decade în echivocul tăcerii; cuvînt care nu spune un sens, ci o exhibiţie, în aceasta constă lascivitatea însăşi a nudităţii erotice — rîsul care încinge adunările shakespeariene de vrăjitoare, rîs plin de subînţelesuri,

dincolo de decenţa cuvintelor, ca o absenţă a oricărei seriozităţi, a oricărei posibilităţi de cuvînt, rîsul „poveştilor echivoce" în care mecanismul rîsului nu ţine doar de condiţiile formale ale comicului, cele pe care Bergson, de exemplu, le-a prezentat în *Rîsul.* Rîsului i se adaugă aici un conţinut care ne conduce la o ordine în care seriozitatea lipseşte cu desăvîrşire. Iubita nu mi se opune ca o voinţă în luptă cu voinţa mea sau ca o voinţă supusă voinţei mele, ci, dimpotrivă, ca o animalitate iresponsabilă care nu rosteşte adevărate cuvinte. Iubita, revenită la rangul copilăriei iresponsabile — acest cap cochet, această tinereţe, această pură viaţă „niţel prostuţă" -, a părăsit statutul de persoană. Chipul se atenuează şi, în neutralitatea sa iresponsabilă şi inexpresivă, se prelungeşte, ambiguu, în animalitate. Relaţiile cu ceilalţi sînt jucate - ne jucăm cu celălalt aşa cum ne jucăm cu un animal tînăr.

Non-signifianţa lascivului nu este aşadar echivalentă cu indiferenţa stupidă a materiei. Ca invers al expresiei a ceea ce şi-a pierdut expresia, ea trimite astfel la chip. Fiinţa, care se prezintă ca identică în chipul său, îşi pierde semnificaţia în raport cu secretul profanat şi se complace în echivoc. Echivocul constituie epifania femininului - în acelaşi timp interlocutor, colaborator şi maestru înţelept, adesea dominînd bărbaţii în civilizaţia masculină în care a intrat, dar totuşi femeie, trebuind să fie tratată ca atare, conform regulilor imprescriptibile ale societăţii civilizate. Chipul, în întregime directeţe şi francheţe, disimulează în epifania sa feminină aluzii, subînţelesuri. El rîde sub mantia propriei sale expresii, fără să conducă spre nici un sens anume, făcînd aluzie în vid, semnalînd mai puţin decît nimicul.

Violenţa acestei revelaţii marchează tocmai *forţa* acestei absenţe, a acestui *nu încă,* a acestui mai puţin decît nimic, smuls cu îndrăzneală pudorii sale, esenţei sale de ascuns. Un *nu încă* mai îndepărtat decît viitorul, un *nu încă* temporal şi atestînd existenţa unor grade în neant. Prin aceasta, *Erosul* este o răpire dincolo de orice proiect, de orice dinamism, indiscreţie funciară, profanare, şi nu dezvăluire, a ceea ce *există deja* ca strălucire şi semnificaţie. *Erosul* merge aşadar dincolo de chip. Nu că acest chip ar acoperi încă ceva prin decenţa sa, ca o mască a unui alt chip. Apariţia impudică a nudităţii erotice îngreunează chipul, atîrnînd cu o greutate monstruoasă în umbra non-sensului care se proiectează asupra lui, nu pentru că un alt chip ar trebui să apară în spatele lui, ci pentru că ascunsul este smuls din pudoarea sa. Ascunsul, şi nu o fiinţare ascunsă sau o posibilitate de fiinţare; ascunsul, ceea ce nu e încă şi care, în consecinţă, este lipsit de quiditate într-o totalitate. Dragostea nu conduce, printr-o cale

mai ocolită sau mai directă, către Tine. Ea se orientează într-o altă direcție decît aceea în care 1-am întîlnit pe Tu. Ascunsul - niciodată suficient de ascuns — este dincolo de personal şi într-un fel inversul său, refractar luminii, categorie exterioară jocului ființei şi neantului, dincolo de posibil, absolut insesizabil. *Maniera* sa dincolo de posibil se manifestă în non-socialitatea societății îndrăgostiților, în refuzul lor de a se da în chiar mijlocul abandonului lor, acest refuz de a se da care constituie voluptatea, alimentată prin propria foame, apropiindu-se, în vertij, de ascuns sau de feminin, de un non-personal, dar în care personalul nu va decădea niciodată.

Raportul care, în voluptate, se stabileşte între amanți, funciarmente refractar universalizării, este opusul raportului social. El exclude terțul, rămîne intimitate, singurătate în doi, societate închisă, non-publicul prin excelență. Femininul este Altul, refractar societății, membru al unei societăți în doi, al unei societăți intime, al unei societăți fără limbaj. E nevoie să descriem această intimitate. Fiindcă relația fără egal pe care o întreține voluptatea cu non-semnificantul constituie un complex care nu se reduce la respunerea acestui *nu,* ci la nişte trăsături pozitive prin care se determină, dacă se poate spune aşa, viitorul şi ceea ce *nu este încă* (şi care nu e doar o ființare ce rămîne la statutul posibilului).

Imposibilitatea de a reduce voluptatea la social - non-signifianța în care ea ajunge şi care se manifestă în această indecență a limbajului care ar dori să spună voluptatea - îi izolează pe îndrăgostiți, ca şi cum ar fi singuri pe lume. Singurătate care nu doar că neagă, nu doar că uită lumea. *Acțiunea comună a celui care simte (le sentant) si a ceea ce este simțit (le senti)* pe care voluptatea o împlineşte închide, încuie, pecetluieşte societatea cuplului. Non-socialitatea voluptății este în mod pozitiv comunitatea celui care simte *(le sentant)* şi a ceea ce este simțit *(le senti):* celălalt nu este doar ceva simțit; în ceea ce este simțit se afirmă cel care simte, ca si cum un acelaşi sentiment ar fi în mod substanțial comun şi mie, şi altuia; însă nu în modul în care doi observatori au un peisaj comun sau doi gînditori - o idee comună. Un conținut obiectiv identic nu mediază aici comunitatea ; comunitatea nu ține nici de analogia simțirii *(le sentir).* Ea ține de identitatea simțirii *(le sentir).* Referire a dragostei „date" la dragostea „primită", dragoste a dragostei, voluptatea nu este un sentiment de grad secund, ca o reflectare, ci este directă ca o conştiință spontană. Intimă, şi totuşi structurată intersubiectiv, nesimplificîndu-se pînă la o singură conştiință. Altul, în voluptate, este eu si separat de eu. Separarea de Altul în sînul acestei comunități a simțirii *(le sentir)* constituie acuitatea

voluptăţii. Voluptuosul voluptăţii nu este libertatea îmblînzită, obiectivată, reificată, a Altuia, ci libertatea sa neîmblînzită, pe care nu o doresc deloc obiectivată. Dar e vorba de o libertate dorită şi voluptuoasă nu în luminozitatea chipului ei, ci în obscuritate şi într-un soi de viciu al clandestinităţii sau într-un viitor care se menţine clandestin în descoperire şi care, tocmai pentru aceasta, este în mod inevitabil o profanare. Nimic nu se îndepărtează mai mult de *Eros* decît posedarea, în posedarea Celuilalt, îl posed pe celălalt în măsura în care el mă posedă; sclav şi stăpîn, în acelaşi timp. Voluptatea s-ar stinge în posedare, însă, pe de altă parte, impersonalitatea voluptăţii ne interzice să considerăm raporturile între amanţi drept o complementaritate. Voluptatea nu îl vizează aşadar pe Celălalt, ci voluptatea sa, este o voluptate a voluptăţii, dragoste pentru dragostea altuia. Prin aceasta, dragostea nu reprezintă un caz particular al prieteniei. Dragostea şi prietenia se resimt în mod diferit, însuşi corelativul lor diferă. Prietenia merge către celălalt, dragostea caută ceea ce nu are structură de fiinţare, ci viitorul la modul infinit, ceea ce trebuie să fie născut. Nu iubesc pe deplin decît dacă celălalt mă iubeşte, nu pentru că aş avea nevoie de recunoaşterea Celuilalt, ci pentru că voluptatea mea se hrăneşte din voluptatea lui şi pentru că în această conjunctură neasemenea a identificării, în această *trans-substanţiere,* Acelaşi şi Altul nu se confundă, ci — dincolo de orice proiect posibil -, dincolo de orice putere cu sens şi inteligentă - nasc un copil.

Dacă a iubi înseamnă a iubi dragostea pe care Iubita mi-o poartă, a iubi înseamnă prin urmare a iubi în dragoste şi a te întoarce astfel la tine. Dragostea nu transcende fără echivoc - ea se complace, este plăcere şi egoism în doi. însă ea se îndepărtează de sine în această complezenţă, se menţine într-un vertij deasupra unei adîncimi de alteritate pe care nici o semnificaţie nu o mai luminează - adîncime exhibată şi profanată. Relaţia cu copilul - pofta de copil - în acelaşi timp altul şi eu însumi - se schiţează deja în voluptate, pentru a se împlini în copilul însuşi (aşa cum se poate împlini o Dorinţă care nu se stinge în sfîrşitul său, nici nu se calmează în satisfacţie). lată-ne aşadar în faţa unei categorii noi: în faţa a ceea ce se află în spatele porţilor fiinţei, în faţa lui mai puţin decît nimic, pe care erosul îl smulge negativităţii sale şi pe care îl profanează. Este vorba despre un neant distinct de neantul angoasei: e neantul viitorului îngropat în secretul lui mai puţin decît nimic.

C. Fecunditatea

Profanarea care violează un secret nu „descoperă", prin şi dincolo de chip, un alt eu, mai profund şi pe care chipul 1-ar exprima; ea descoperă copilul. Printr-o transcendenţă totală - transcendenţa trans-substanţierii - eul este, în copil, un altul. Paternitatea rămîne o identificare de sine, dar şi o distincţie în identificare - structură imprevizibilă în logica formală, în scrierile sale de tinereţe, Hegel afirma că progenitura *este* părinţii săi; iar în *Weltalter,* Schelling - din raţiuni teologice - a dedus filiaţia din identitatea Fiinţei. Posesia copilului de către tată nu epuizează sensul raportului care se împlineşte în paternitate ; în această paternitate, tatăl se regăseşte nu numai în gesturile fiului său, ci şi în substanţa şi în unicitatea sa. Copilul meu este un străin *(Isaia* 49), însă nu doar faţă de mine, pentru că el *este* eu. Este un eu străin de sine. Nu numai opera mea, creatura mea, chiar dacă, la fel ca Pygmalion, aş vedea înviind această operă. Fiul dorit în voluptate nu se oferă acţiunii, rămîne inadecvat puterilor. Nici o anticipare nu îl reprezintă, nu îl proiectează, cum se spune astăzi. Proiectul inventat sau creat, insolit şi nou, iese dintr-o minte solitară pentru a lumina şi înţelege. El se absoarbe în lumină şi converteşte exterioritatea în idee. în aşa fel încît putem defini puterea ca prezenţă într-o lume ce se absoarbe în ideile mele. Or, e nevoie de întîlnirea Celuilalt în calitate de feminin pentru ca să apară viitorul copilului de dincolo de posibil, de dincolo de proiecte. Relaţia seamănă cu cea care a fost descrisă cînd am analizat ideea infinitului: nu pot să dau seama de ea prin mine însumi, aşa cum dau seama prin mine însumi de lumea luminoasă. Acest viitor nu este nici germenul aristotelic (mai puţin decît fiinţa, o fiinţă atenuată), nici posibilitatea heideggeriană care constituie fiinţa însăşi, însă care transformă raportul cu viitorul în puterea subiectului, în aceeaşi măsură al meu şi non--al-meu, o posibilitate a mea, însă şi o posibilitate a Altuia, a Iubitei, viitorul meu nu intră în esenţa logică a posibilului. Relaţia cu un asemenea viitor, ireductibilă la puterea asupra posibilelor, o vom numi fecunditate.

Fecunditatea include o dualitate a Identicului. Ea nu indică tot ceea ce eu pot cuprinde - posibilităţile mele. Ea indică viitorul meu, care nu e un viitor al Aceluiaşi. Nu un nou avatar, nu o istorie şi nişte evenimente care se pot petrece unui reziduu de identitate, unei identităţi menţinute de un fir subţire, unui eu care ar asigura continuitatea avatarurilor. Şi totuşi, e aventura mea şi, în consecinţă, viitorul meu într-un sens foarte nou, în ciuda discontinuităţii. Voluptatea nu depersonalizează eul, ea rămîne întotdeauna dorinţă, mereu căutare. Ea nu se stinge în obiectul său, în care s-ar absorbi rupîndu-se de originea sa în eu, chiar dacă nu se întoarce întreagă la eu - la bătrîneţea şi la moartea mea. Eul, ca subiect şi suport de puteri, nu epuizează „conceptul" eului, nu comandă toate categoriile în care se produc subiectivitatea, originea şi identitatea. Fiinţa infinită, adică fiinţa reîncepînd veşnic - si care nu ar putea să se lipsească de subiectivitate, fiindcă nu ar putea reîncepe fără ea - se produce sub speciile fecundităţii.

Relaţia cu copilul - adică relaţia cu Altul - nu e putere, ci fecunditate, mă introduce într-un raport cu viitorul absolut sau cu timpul infinit. Altul care voi fi nu are indeterminarea posibilului, care poartă totuşi urma fixităţii eului ce surprinde acest posibil. In putere, indeterminarea posibilului nu exclude *respunerea* eului, care, aventurîndu-se către acest viitor indeterminat, cade mereu în picioare şi, fixat de sine, mărturiseşte o transcendenţă doar iluzorie şi în care libertatea nu face decît să traseze un destin. Formele diverse pe care le îmbracă Proteu nu îl eliberează de identitatea sa. în fecunditate, plictiseala acestei repetiţii inutile se opreşte, eul este altul şi tînăr, fără ca totuşi ipseitatea care dădea sens şi orientare fiinţei să se piardă în această renunţare la sine. Fecunditatea continuă istoria, fără a produce bătrîneţe; timpul infinit nu aduce o viaţă eternă unui subiect care îmbătrîneşte. El este *mai bun* prin discontinuitatea generaţiilor, scandat de tinereţile inepuizabile ale copilului.

în fecunditate, eul transcende lumea luminii. Nu pentru a se dizolva în anonimatul lui *se găseşte (U y a),* ci pentru a merge mai departe decît lumina, pentru a merge *altundeva.* A sta în lumină, a vedea - a cuprinde înainte de a cuprinde - nu este încă „a fi în mod infinit", ci a reveni la sine, mai bătrîn, adică împovărat de sine. A fi în mod infinit înseamnă a se produce sub speciile unui eu care este întotdeauna la origine, dar care nu găseşte obstacole reînnoirii substanţei sale, chiar dacă ele ar proveni din însăşi identitatea sa. Astfel se defineşte tinereţea ca şi concept filosofic. Relaţia cu fiul în fecunditate nu ne menţine în acest teritoriu

închis, de lumină şi de vis, de cunoştinţe şi de puteri. Ea articulează timpul celui absolut altul - alterare a substanţei înseşi a celui care poate — trans-substanţierea sa.

Faptul că fiinţa infinită nu este o posibilitate închisă în fiinţa separată, ci se produce ca fecunditate apelînd, în consecinţă, la alteritatea Iubitei, indică zădărnicia panteismului. Faptul că, în fecunditate, eul personal este neafectat indică sfîrşitul terorii în care transcendenţa sacralităţii inumane, anonimă şi neutră, ameninţă persoanele cu neantul sau cu extazul. Fiinţa se produce ca multiplu, scindată în Acelaşi şi în Altul. Este structura sa ultimă. Este societate, şi prin aceasta, este timp. Ieşim astfel din filosofia fiinţei parmenidiene. Filosofia însăşi constituie un moment al acestei împliniri temporale, un discurs care se adresează mereu unui altul. Cea pe care tocmai o expunem se adresează celor care vor dori să o citească. Transcendenţa este timp şi merge către Celălalt, însă Celălalt nu este capăt: el nu opreşte mişcarea Dorinţei. Altul pe care Dorinţa îl doreşte este tot Dorinţă, transcendenţa transcende către cel care transcende — iată adevărata aventură a paternităţii trans-substanţierii, care permite depăşirea simplei reînnoiri a posibilului în inevitabila senescenţă a subiectului. Transcendenţa, acel pentru celălalt, bunătatea corelativă chipului, fondează o relaţie mai adîncă: bunătatea bunătăţii. Fecunditatea născînd fecunditate împlineşte bunătatea: ea este, dincolo de sacrificiul care impune un dar, darul puterii de a dărui, concepţia copilului. Aici se împlineşte dorinţa, pe care în primele pagini ale acestei cărţi am opus-o nevoii, dorinţă care nu e o lipsă, dorinţă care este independenţa fiinţei separate şi transcendenţă a sa. Ea se împlineşte nu în satisfacţie, ca o nevoie, ci depăşindu-se *(on se transcendant),* zămislind Dorinţa.

D. Subiectivitatea în eros

Voluptatea, ca şi coincidenţă a iubitului şi a iubitei, se hrăneşte din dualitatea lor: fuziune şi distincţie în mod simultan. Menţinerea dualităţii nu înseamnă că, în dragoste, egoismul iubitului *vrea* să găsească mărturia unei recunoaşteri. A iubi să fiu iubit nu este o *intenţie,* nu este gîndirea unui subiect gîndindu-şi voluptatea şi exterior, astfel, comunităţii a ceea ce este simţit *(du senti)* - în ciuda extrapolărilor cerebrale posibile ale voluptăţii, în ciuda dorinţei de reciprocitate care îi conduce pe amanţi către voluptate. Voluptatea transfigurează subiectul însuşi, care îşi extrage astfel identitatea nu din iniţiativa sa de putere, ci din pasivitatea dragostei primite. El este pasiune şi tulburare, *iniţiere* constantă într-un mister, mai degrabă decît *iniţiativă. Erosul* nu poate fi interpretat ca o suprastructură avîndu-1 pe individ drept bază şi subiect, în voluptate, subiectul se regăseşte ca sine (ceea ce nu vrea să spună ca obiect sau ca temă) al unui altul, şi nu doar ca sine al lui însuşi. Relaţia cu carnalul şi gingăşia conduce neîncetat la reapariţia acestui sine: tulburarea subiectului nu se asumă prin stăpînirea sa de subiect, ci este compătimirea sa, efeminarea sa, de care eul eroic şi viril îşi va aminti ca despre unul din lucrurile care se disting de „chestiunile serioase", în relaţia erotică există o transformare caracteristică a subiectivităţii ivite din poziţionare, o transformare a eului viril şi eroic care oprea, poziţionîndu-se, anonimatul lui *se găseşte (ii y a)* şi determina un mod de existenţă ce deschidea lumina, în această relaţie se desfăşoară jocul posibilităţilor eului, şi în acest joc, sub speciile eului, se produce originea în fiinţă, în ea, fiinţa nu se produce ca definitivul unei totalităţi, ci ca un început necurmat şi, prin aceasta, ca infinit, însă, în subiect, producţia originii este producţie de bătrîneţe şi de moarte, care îşi rîd de putere. Eul revine la sine, se regăseşte Acelaşi, în ciuda tuturor reînceputurilor sale, cade solitar în picioare, nu schiţează decît un destin ireversibil. Posesia de sine devine povară de sine. Subiectul se impune lui însuşi, se tîrăste pe sine ca pe o posesie. Libertatea subiectului care se poziţionează nu seamănă cu libertatea unei

ființe libere ca vîntul. Ea implică responsabilitatea - ceea ce ar trebui să mire, fiindcă nimic nu se opune libertății mai mult decît non-libertatea responsabilității. Coincidența libertății şi a responsabilității constituie eul, dedublîndu-se față de sine, împovărat de sine.

Erosul eliberează de această povară, opreşte întoarcerea eului la sine. Eul nu dispare în eros unindu-se cu celălalt; dar nici nu produce vreo operă, fie ea şi perfectă precum aceea a lui Pygmalion, ci o operă moartă, abandonînd eul singur bătrîneții pe care o regăseşte la capătul aventurii sale. *Erosul* nu extinde doar, dincolo de obiecte şi de chipuri, gîndirea unui subiect. El merge către un viitor care nu e încă şi pe care nu îl voi cuprinde, ci care voi fi; el nu mai are structura subiectului care, din orice aventură, revine în insula sa, ca şi Ulise. Eul pleacă fără întoarcere, se regăseşte ca sine al unui altul: plăcerea sa, durerea sa sînt plăcere a plăcerii altuia sau plăcere a durerii sale, fără ca aceasta să se întîmple din simpatie sau compasiune. Viitorul său nu se suprapune cu trecutul pe care ar trebui să-1 înnoiască - el rămîne viitor absolut prin această subiectivitate care nu constă în a susține reprezentări sau puteri, ci în a transcende în mod absolut în fecunditate. „Transcendența fecundității" nu are structura intenționalității, fiindcă ea nu rezidă în puterile sale, căci i se asociază alteritatea femininului: subiectivitatea erotică se constituie în actul comun al celui care simte *(du sentant)* şi a ceea ce este simțit *(du senti),* ca şinele unui Altul şi, prin aceasta, în sînul unei relații cu Altul, în sînul unei relații cu chipul, în această comunitate se petrece desigur un echivoc: Altul se oferă ca fiind trăit de mine însumi, ca obiect al plăcerii mele. De aceea dragostea erotică oscilează, aşa cum am mai spus-o, între un dincolo de dorință şi un dincoace de nevoie, şi de aceea voluptatea face parte din toate celelalte plăceri şi bucurii ale vieții, însă dragostea erotică se plasează şi dincolo de orice plăcere, de orice putere, dincolo de orice război cu libertatea altuia - fiindcă subiectivitatea amoroasă este trans-substanțierea însăşi si pentru că această relație fără seamăn între două substanțe (în care se exhibă un *dincolo de substanțe)* se topeşte în paternitate. Acest „dincolo de substanțe" nu se oferă unei puteri pentru a confirma eul, dar nici nu produce în ființă ceva impersonal, neutru, anonim - infra-personal sau supra-personal. Acest viitor se referă încă la ceva personal, de care, totuşi, el se eliberează: este copil, al meu într-un anumit sens sau, mai exact, eu, însă nu eu însumi, el nu se suprapune cu trecutul meu pentru a se lipi de el şi pentru a trasa un destin. Subiectivitatea fecundității nu mai are acelaşi

sens. Ca nevoie, *Erosul* este legat de un subiect identic cu el însuşi, de sensul logic, însă referinţa inevitabilă a eroticii la viitor, prin fecunditate, revelează o structură radical diferită: subiectul nu este doar tot ceea ce va face - el nu întreţine cu alteritatea relaţia gîndirii care îl posedă pe altul ca pe o temă, el nu are structura cuvîntului care îl interpelează pe celălalt, el va fi altul decît el însuşi rămînînd în acelaşi timp *el însuşi,* însă nu prin reziduul comun vechiului şi noului avatar. Această alterare şi identificare prin fecunditate — dincolo de posibil şi de chip - constituie paternitatea, în paternitate, dorinţa se împlineşte menţinîndu-se ca dorinţă de nepotolit - ca bunătate. Ea nu se poate împlini decît satisfăcîndu-se. Pentru Dorinţă, a se împlini înseamnă a naşte fiinţa bună, a fi bunătate a bunătăţii.

Structura de identitate a subiectivităţii care se produce prin *Eros* nu conduce în afara categoriilor logicii clasice. Desigur, eul, identitate prin excelenţă, a fost adesea perceput în marginea identităţii, un eu profilîndu-se în spatele eului. Gîndirea se ascultă pe sine. Muză, geniu, daimon al lui Socrate, Mefistofel al lui Faust, toate acestea vorbesc în adîncimea eului şi îl ghidează. Sau, libertatea începutului absolut se dovedeşte a fi obedienţă faţă de formele insidioase ale impersonalului şi neutrului. Universalul lui Hegel, socialul lui Durkheim, legile statistice care conduc libertatea noastră, inconştientul lui Freud, existenţialul care susţine existenţielul la Heidegger. Toate aceste noţiuni nu reprezintă o opoziţie între diverse facultăţi ale eului, ci prezenţa în spatele eului a unui principiu străin care nu se opune în mod necesar eului, însă care poate căpăta acest aspect de inamic. Acestor influenţe li se opune domnul Teste, care nu vrea să fie *mai puţin decît eu,* care vrea să fie la originea absolută a tuturor acestor inţiative, fără să existe vreo personalitate sau vreo entitate în spatele lui care să-i sugereze acţiunile. Dacă cercetările noastre ar trebui să introducă o noţiune de subiect distinctă de acest eu absolut al domnului Teste, ele nu se orientează către afirmarea unui eu în spatele eului, necunoscut eului conştient şi constituindu-i un nou obstacol. Tocmai în calitate de el însuşi, Eul, prin relaţia cu Celălalt în feminitate, se eliberează de identitatea sa, poate să fie altul plecînd de la sine ca origine. Sub speciile Eului, fiinţa se poate produce ca reîncepînd la infinit, cu alte cuvinte, propriu vorbind, ca infinită.

Noţiunea de fecunditate nu se referă la ideea, în întregime obiectivă, a speciei la care eul ar ajunge ca un accident. Sau, dacă doriţi, unitatea speciei se deduce din dorinţa eului care nu renunţă la evenimentul de origine în care se „ex-ercită"

(s'e-vertue) fiinţa sa. Fecunditatea face parte din drama însăşi a eului. Intersubiectivul, obţinut prin intermediul noţiunii de fecunditate, deschide un plan în care, în acelaşi timp, eul se dezbracă de egoitatea sa tragică, întorcîndu-se la sine, şi, totuşi, nu se dizolvă pur şi simplu în colectiv. Fecunditatea atestă o unitate care nu se opune multiplicităţii, dar care, în sensul precis al termenului, o generează.

E. Transcendenta şi fecunditatea

În concepția clasică, ideea de transcendență se contrazice. Subiectul care transcende se ia cu sine în transcendența sa. El nu se transcende. Dacă, în loc să se reducă la o schimbare de proprietăți, de climat sau de nivel, transcendența ar angaja identitatea însăşi a subiectului, am asista la moartea substanței sale. Ne putem desigur întreba dacă moartea nu este transcendența însăşi; dacă, printre elementele acestei lumi - simple avataruri - în care schimbarea doar transformă, adică păstrează şi presupune un termen permanent - moartea nu reprezintă evenimentul excepțional al unui viitor de transsubstanțiere, care, fără a se întoarce în neant, asigură continuitatea altfel decît prin subzistența unui termen identic, însă aceasta ar echivala cu definirea „conceptului problematic" al transcendenței. El ar zdruncina fundamentele logicii noastre.

Aceasta se întemeiază, într-adevăr, pe legătura indisolubilă între Unu şi Ființă; legătură care se impune reflexiei fiindcă noi concepem existarea *(l'exister)* întotdeauna într-un existent *(existant),* unul. Ființa ca ființă este pentru noi monadă. Pluralismul nu se manifestă în filosofia occidentală decît ca pluralitate a subiecților care există. El nu a apărut niciodată în existarea acestor existențe. Exterior existenței ființelor, pluralul se dă unui subiect care calculează, se dă ca număr, subordonat deja sintezei lui „eu gîndesc". Doar unitatea păstrează privilegiul ontologic. Cantitatea inspiră întregii metafizici occidentale disprețul asociat unei categorii superficiale. Astfel că transcendența însăşi nu va fi niciodată profundă. „Simplă relație", ea se situează în afara evenimentului de a fi *(evenement d'etre).* Conştiința apare ca tipul prin excelență al existării, în care multiplul este, şi totuşi, prin sinteză, nu mai este; în care, în consecință, transcendența, simplă relație, este mai puțin decît ființa. Obiectul se converteşte în eveniment al subiectului. Lumina — element al cunoaşterii — ne face să ne apropriem tot ceea ce întîlnim. Cînd cunoaşterea ia o semnificație extatică, cînd pentru un Leon Brunschvicg eul spiritual se afirmă refuzîndu-se, cînd îşi afirmă generos personalitatea negîndu-şi

egoismul, cunoaşterea ajunge la unitatea spinozistă în raport cu care eul nu e decît gîndire. Iar pretinsa mişcare a transcendenţei se reduce la întoarcerea dintr-un exil imaginar.

Articulînd existarea ca timp, în loc de a o fixa în permanenţa stabilului, filosofia devenirii încearcă să se desprindă de categoria unului, care compromite transcendenţa. Ţîşnirea sau proiecţia viitorului transcende. Nu doar prin cunoaştere, ci prin existarea însăşi a fiinţei. Existarea se eliberează de unitatea existentului. A înlocui Fiinţa cu Devenirea înseamnă, înainte de toate, a concepe să fii în *afara fiinţării.* Interpenetrarea clipelor în durată, deschidere către viitor, „fiinţă pentru moarte" - acestea sînt mijloace de a exprima o existare care nu se conformează logicii unităţii.

Această separare dintre Fiinţă şi Unu se obţine prin reabilitarea posibilului. Nemaifiind asociat unităţii actului aristotelic, posibilitatea adună multiplicitatea însăşi a dinamismului său, pînă atunci precară în comparaţie cu actul împlinit, de aici înainte mai bogată decît el. însă posibilul se transformă pe dată în Putere şi Dominaţie. Subiectul se recunoaşte în noul care ţîşneşte din posibil. El se regăseşte în acest nou, îl domină. Libertatea sa îi scrie istoria, care e una singură, proiectele sale schiţează un destin faţă de care el e stăpîn şi sclav. Un existent rămîne principiul transcendenţei puterii. Omul însetat de putere, aspirînd la divinizarea sa şi, în consecinţă, destinat singurătăţii, apare la capătul acestei transcendenţe.

Există în „ultima filosofic" a lui Heidegger o imposibilitate a puterii de a se menţine ca monarhie, de a asigura stăpînirea sa totală. Lumina comprehensiunii şi a adevărului este înconjurată de întunericul incomprehensiunii şi al non-adevărului. Puterea asociată misterului se dovedeşte neputinţă. Prin aceasta, unitatea existentului pare frîntă, iar destinul, ca rătăcire, îşi rîde din nou de fiinţa care, prin comprehensiune, înţelege să-1 conducă, în ce constă această mărturisire ? A spune, cum a încercat de Waelhens în introducerea la *Esenţa Adevărului,* că rătăcirea ca atare nu se cunoaşte, ci se încearcă înseamnă poate a te juca cu cuvintele. La Heidegger, fiinţa umană, surprinsă ca putere, rămîne în realitate adevăr şi lumină. Heidegger nu dispune astfel de nici o noţiune pentru a descrie raportul cu misterul, pe care finitudinea *Dasein-ului* îl implică deja. Dacă puterea este în acelaşi timp neputinţă, neputinţa aceasta e descrisă în raport cu puterea.

Noi am căutat, în afara conştiinţei şi a puterii, o noţiune de fiinţă care să fondeze transcendenţa. Acuitatea problemei rezidă în necesitatea de a menţine eul în transcendenţa cu care, pînă atunci, părea incompatibil. Subiectul poate fi doar **subiect de**

cunoştinţe şi subiect de puteri? Nu se oferă el oare ca subiect într-un alt sens ? Relaţia căutată pe care o întemeiază ca subiect şi care în acelaşi timp satisface aceste exigenţe contradictorii ni s-a părut înscrisă în relaţia erotică.

Nu e totuşi sigur că avem aici un principiu ontologic nou. Raportul social nu se rezumă oare în întregime la relaţii de conştiinţă şi de puteri? Reprezentare colectivă, el nu diferă, într-adevăr, de o gîndire decît prin conţinutul său, şi nu prin structura lui formală. Participarea presupune relaţiile fundamentale ale logicii obiectelor şi, chiar la Levy-Bruhl, aceasta este tratată ca o curiozitate psihologică. Ea maschează originalitatea absolută a relaţiei erotice, care, la modul dispreţuitor, este azvîrlită în biologic.

Lucru curios! Chiar filosofia biologicului, cînd depăşeşte mecanismul, se refugiază într-un finalism şi într-o dialectică a întregului şi a părţii. Faptul că elanul vital se propagă dincolo de separarea indivizilor, că traiectoria sa este discontinuă - cu alte cuvinte, că ea presupune în articularea sa intervalele sexualităţii şi un dualism specific - nu este considerat cu seriozitate. Atunci cînd, o dată cu Freud, sexualitatea e abordată pe planul umanului, ea este coborîtă la rangul unei căutări a plăcerii, fără ca vreodată semnificaţia ontologică a voluptăţii şi categoriile ireductibile pe care le pune în lumină să fie măcar bănuite. Se dă plăcerea gata formată, se raţionează plecînd de la ea. Ceea ce rămîne neglijat este faptul că erotica — analizată ca fecunditate — decupează realitatea în relaţii ireductibile la raporturile de gen şi specie, de parte şi întreg, de acţiune şi pasivitate, de adevăr şi eroare; că prin sexualitate subiectul intră în raport cu ceea ce este absolut altul, cu o alteritate de un tip imprevizibil în logica formală, cu ceea ce rămîne altul în relaţie fără să se convertească niciodată în „al meu" - şi că totuşi această relaţie nu are nimic extatic, de vreme ce patetismul voluptăţii este făcut din dualitate.

Nici cunoaştere, nici putere, în voluptate, celălalt - femininul - se retrage în misterul său. Relaţia cu el este o relaţie cu absenţa sa; absenţă pe planul cunoaşterii, necunoscut; însă prezenţă în voluptate. Dar nici putere : iniţiativa nu se plasează în punctul de plecare al dragostei, ţîşnind în pasivitatea rănii, în noi, sexualitatea nu este nici cunoaştere, nici putere, ci însăşi pluralitatea existării noastre.

Relaţia erotică se cuvine să fie analizată, într-adevăr, ca o caracteristică a ipseităţii înseşi a eului, a subiectivităţii înseşi a subiectului. Fecunditatea trebuie să se ridice la rangul unei categorii ontologice, într-o situaţie precum aceea a paternităţii,

întoarcerea eului către sine, faptul care articulează conceptul monist al subiectului identic, este complet modificată. Fiul nu este doar opera mea, ca un poem sau un obiect. El nu este nici proprietatea mea. Nici categoriile puterii, nici cele ale cunoaşterii nu descriu relația mea cu copilul. Fecunditatea eului nu este nici cauză, nici dominație. Copilul meu nu *îl am;* eu sînt copilul meu. Paternitatea este o relație cu un străin, care, fiind în acelaşi timp celălalt - „Atunci tu vei zice în inima ta: cine mi i-a născut pe aceştia? Pierdusem copiii mei şi eram stearpă..." *(Isaia,* 49, 21) -, *este* eu. O relație a eului cu un sine care totuşi nu este eu. în acest „eu sînt" ființa nu mai este unitatea eleată, în existarea însăşi există o multiplicitate şi o transcendență; o transcendență în care eul nu se ia cu sine, de vreme ce fiul nu este eu; şi totuşi, eu *sînt* fiul meu. Fecunditatea eului este însăşi transcendența sa. Originea biologică a acestui concept nu neutralizează în nici un fel paradoxul semnificației sale şi schițează o structură care depăşeşte empiria biologică.

F. Filialitate si fraternitate

Eul se eliberează de sine însuşi în paternitate fără ca, pentru aceasta, să înceteze să fie un eu, fiindcă eul *este* fiul său.

Reciproca paternităţii - filialitatea, relaţia tată-fiu - indică în acelaşi timp o relaţie de ruptură şi un recurs.

Ruptură, negare a tatălui, început, filialitatea împlineşte şi repetă, în fiece clipă, paradoxul unei libertăţi create, însă, în această aparentă contradicţie şi sub speciile fiului, fiinţa este în mod infinit si discontinuu, istorică, fără destin. Trecutul se reia în fiecare moment, începînd cu un punct nou, cu o asemenea noutate încît nici o continuitate, precum aceea care marchează încă durata bergsoniană, nu ar putea să o compromită, într-adevăr, în continuitate, acolo unde fiinţa poartă întreaga povară a trecutului (chiar dacă, în proiecţia sa către viitor, ea ar trebui, în ciuda morţii, să reînceapă), trecutul limitează infinitudinea fiinţei, iar această limitare se manifestă în senescenţa sa.

Reluarea acestui trecut se poate produce ca recurs: Eul este un ecou al transcendenţei Eului patern, care *este* copilul său; eul filial există o existenţă care subzistă încă în tată: fiul *este,* fără a fi „pe cont propriu", el se descarcă de propria fiinţă asupra unui altul şi, în consecinţă, îşi joacă fiinţa; un asemenea mod de existentă se produce ca şi copilărie, cu referinţa sa esenţială la existenţa protectoare a părinţilor. Pentru a da seama de acest recurs trebuie introdusă aici noţiunea de maternitate, însă acest recurs la trecut, faţă de care, totuşi, fiul s-a rupt prin ipseitatea sa, defineşte noţiunea distinctă a continuităţii, un fel de a reînnoda firul istoriei, concret într-o familie sau într-o naţiune. Originalitatea acestei reînnodări distincte de continuitate se atestă în revolta sau în revoluţia permanentă pe care o constituie ipseitatea.

însă raportul fiului cu tatăl, prin fecunditate, nu se ex-ercită doar în recursul şi ruptura pe care eul fiului le împlineşte în calitate de eu deja existent. Eul deţine unicitatea sa de eu de la *Erosul* patern. Tatăl nu doar îşi cauzează fiul. A fi fiul său înseamnă a fi el însuşi în fiul său, a fi în mod substanţial în el, fără a se menţine totuşi în el în mod identic, întreaga noastră analiză a fecundităţii încearcă să stabilească această conjunctură dialectică care păstrează cele două momente contradictorii. Fiul reia unicitatea tatălui, şi totuşi rămîne exterior tatălui: fiul este fiu unic. Şi nu prin număr. Fiecare fiu al tatălui e fiu unic, fiu

ales. Dragostea tatălui pentru fiu împlineşte singura relaţie posibilă cu unicitatea însăşi a unui altul şi, în acest sens, orice dragoste trebuie să se apropie de dragostea paternă, însă această relaţie de la tată la fiu nu se *adaugă* eului fiului, deja constituit, ca un noroc. Erosul patern doar investeşte unicitatea fiului; eul său, în calitatea sa filială, nu începe în plăcere, ci în elecţiune. El e unic pentru sine, pentru că e unic pentru tatăl său. Tocmai de aceea el poate, ca şi copil, să nu existe „pe cont propriu". Întrucît fiul îşi deţine unicitatea de la elecţia paternă, el poate fi crescut, i se poate porunci şi poate asculta, iar strania conjunctură a familiei e posibilă. Creaţia nu contrazice libertatea creaturii decît dacă această creaţie se confundă cu cauzalitatea. Creaţia ca relaţie de transcendenţă - de uniune şi de fecunditate - condiţionează, dimpotrivă, poziţia unei fiinţe unice şi ipseitatea sa de fiinţă aleasă, însă eul, eliberat de chiar identitatea sa în fecunditate, nu îşi poate menţine separarea faţă de viitor dacă se leagă de acesta în copilul său *unic.* De aceea, copilul unic, ca ales, este în acelaşi timp unic şi non-unic. Paternitatea se produce ca un viitor nenumărabil, eul zămislit există în acelaşi timp ca unic în lume şi ca frate între fraţi. Sînt şi eu ales, însă unde aş putea fi ales, dacă nu printre alţi aleşi, printre egali? Eul, în calitate de eu, stă întors în mod etic spre chipul celuilalt — fraternitatea este relaţia însăşi cu chipul, în care se împlineşte în acelaşi timp elecţiunea mea şi egalitatea, adică dominaţia exercitată asupra mea de către Altul. Elecţiunea eului, ipseitatea sa, se revelează ca privilegiu şi subordonare, fiindcă ea nu îl pune printre alţi aleşi, ci în faţa lor, pentru a-i sluji, şi pentru că nimeni nu i se poate substitui pentru a măsura întinderea responsabilităţilor sale.

Dacă biologia ne furnizează prototipurile tuturor acestor relaţii, aceasta dovedeşte, desigur, că biologia nu reprezintă o ordine pur contingenţă a fiinţei, fără raport cu producţia sa esenţială, însă aceste relaţii se eliberează de limitarea lor biologică. Eul uman se defineşte în fraternitate: faptul că toţi oamenii sînt fraţi nu se adaugă omului ca o cucerire morală, ci constituie ipseitatea sa. Fiindcă poziţia mea ca eu *se exercită (s'evertue)* deja în fraternitate, chipul mi se poate prezenta ca şi chip. Relaţia cu chipul în fraternitate, în care celălalt apare la rîndul său ca solidar cu toţi ceilalţi, constituie ordinea socială, referinţa oricărui dialog la un terţ, referinţă prin care un *Noi* - sau partidul - înglobează opoziţia lui faţă-către-faţă, conduce erotica spre viaţa socială, în întregime signifianţă şi decenţă, care înglobează structura familiei înseşi. Dar erotica, la fel ca familia care o articulează, asigură acestei vieţi, în care eul nu dispare, ci e promis şi chemat la bunătate, timpul veşnic al triumfului fără de care bunătatea ar fi subiectivitate şi nebunie.

G. Infinitul timpului

A fi la infinit - infiniția - înseamnă a exista fără limite si, prin urmare, sub speciile unei origini, ale unui început, cu alte cuvinte ca o ființare. Indeterminarea absolută a lui *se găseşte (il y a)* — a unei existări fără existenți - este o negare neîncetată, la un grad infinit şi, în consecință, o limitare infinită, împotriva anarhiei lui *se găseşte* se produce ființarea, subiect a ceea ce se poate întîmpla, origine şi început, putere. Fără originea care şi-ar deține identitatea de la sine, infiniția nu ar fi posibilă, însă infiniția se produce prin ființarea care nu se înglodează în ființă, care se poate distanța față de ființă, rămînînd în acelaşi timp legată de ființă. Altfel spus, infiniția se produce prin ființarea care există în adevăr. Distanța față de ființă - prin care ființa există în adevăr (sau la infinit) — se produce ca timp şi conştiință sau, altfel spus, ca anticipare a posibilului. Prin această distanță a timpului, definitivul nu e definitiv, ființa, fiind, nu e totuşi încă, rămîne în suspans şi poate, în orice clipă, să înceapă. Structura conştiinței sau a temporalității — a distanței şi a adevărului — ține de un gest elementar al ființei care refuză totalizarea. Acest refuz se produce ca relație cu neînglobabilul, ca întîmpinare a alterității, în mod concret, ca prezentare a chipului. Chipul împiedică totalizarea. întîmpinarea alterității condiționează aşadar conştiința şi timpul. Moartea nu compromite *puterea* prin care se produce infiniția ca negație a ființei şi ca neant, ea amenință puterea suprimînd distanța. Infiniția prin *putere* se limitează la întoarcerea puterii la subiectul din care emană, pe care-l *îmbătrîneste* producînd ceva definitiv. *Timpul în care se produce ființa la infinit merge dincolo de posibil.* Prin fecunditate, distanța față de ființă nu se instalează doar în real; ea constă într-o distanță față de prezentul însuşi, care îşi alege posibilele, dar care s-a realizat şi a îmbătrînit într-un anumit fel şi care, în consecință, înghețat într-o realitate definitivă, şi-a sacrificat deja posibilele. Amintirile, în căutarea timpului pierdut, procură vise, însă nu înapoiază ocaziile pierdute. Adevărata temporalitate, aceea în care definitivul nu e definitiv, presupune aşadar posibilitatea - nu de a relua tot ce ar

fi putut să fie, ci de a nu mai regreta ocaziile pierdute în fața infinitului nelimitat al viitorului. Nu e vorba de a te complace în nu ştiu ce romantism al posibilelor, ci de a scăpa de zdrobitoarea responsabilitate a existenței care se transformă în destin, de a relua aventura existenței pentru a fi la infinit. Eul este în acelaşi timp acest angajament şi această desprindere - şi, în acest sens, timp, dramă în mai multe acte. Fără multiplicitate şi fără discontinuitate — aşadar fără fecunditate — Eul ar rămîne un subiect în care orice aventură s-ar transforma în aventura unui destin. O ființă capabilă de un alt destin decît al său este o ființă fecundă, în paternitatea în care Eul, traversînd definitivul unei morți inevitabile, se prelungeşte în Altul, timpul învinge prin discontinuitatea sa îmbătrînirea şi destinul. Paternitatea — modalitatea de a fi altul fiind în acelaşi timp tu însuți — nu are nimic în comun nici cu o transformare în timp care nu ar putea să surmonteze identitatea a ceea ce îl traversează, nici cu o metempsihoză oarecare, în care eul nu poate cunoaşte decît un avatar, fără a fi un alt eu. Trebuie insistat asupra acestei discontinuități.
Permanența însăşi a eului în ființa cea mai uşoară, mai puțin sedentară, mai grațioasă, mai lansată spre viitor produce ireparabilul şi, în consecință, limitează. Ireparabilul nu ține de faptul că fiecărei clipe îi păstrăm amintirea; dimpotrivă, amintirea se fondează pe această incoruptibilitate a trecutului, pe întoarcerea eului la sine. Dar amintirea apărută în fiecare nouă clipă nu îi dă deja trecutului un sens nou ? în acest fel, mai degrabă decît să se lipească de trecut, amintirea nu îl remediază oare? în această reîntoarcere a clipei noi la vechea clipă rezidă într-adevăr caracterul salutar al succesiunii. Dar această reîntoarcere cîntăreşte asupra clipei prezente, clipă „grea de întregul trecut", chiar dacă ea este grea şi de întregul viitor. Bătrînețea îi limitează puterile şi o deschide către iminența morții.
Timpul discontinuu al fecundității face posibilă o tinerețe absolută şi un reînceput; el îngăduie re-începutului o relație cu un trecut reînceput, într-o întoarcere liberă - liberă printr-o libertate alta decît cea a memoriei - înspre trecut, într-o existență în întregime iertată. Acest reînceput al clipei, acest triumfal timpului fecundității asupra devenirii ființei muritoare şi îmbătrînînde este iertare, opera însăşi a timpului.
Iertarea, în sensul său imediat, se asociază fenomenului moral al greşelii; paradoxul iertării ține de retroacțiune şi, din punctul de vedere al timpului vulgar, ea reprezintă o inversiune a ordinii naturale a lucrurilor, reversibilitatea timpului. Aceasta comportă mai multe aspecte. Iertarea se referă la clipa scursă, ea îi permite

subiectului care s-a compromis într-o clipă scursă să fie ca şi cum clipa nu s-ar fi scurs, ca şi cum subiectul nu s-ar fi compromis. Activă într-un sens mai puternic decît uitarea, care nu afectează realitatea evenimentului uitat, iertarea acţionează asupra trecutului, repetă într-un anume fel evenimentul, însă purificîndu-1. De altfel, uitarea anulează relaţiile cu trecutul, în vreme ce iertarea păstrează trecutul iertat într-un prezent purificat. Fiinţa iertată nu este fiinţa inocentă. Diferenţa nu ne permite să plasăm inocenţa deasupra iertării, ci ne permite să distingem în iertare un surplus de fericire, fericirea stranie a reconcilierii, o felix culpa dată de o experienţă obişnuită de care nu ne mai mirăm.
Paradoxul iertării greşelii trimite la iertare ca la constituirea timpului însuşi. Clipele nu se lipesc indiferente unele de altele, ci se etalează de la Celălalt la Mine. Viitorul îmi vine nu dintr-o fojgăială de posibile nedesluşibile care s-ar scurge către prezentul meu şi pe care le-aş cuprinde. El îmi vine printr-un interval absolut, iar Celălalt absolut altul - fie el şi fiul meu - este singurul capabil să marcheze celălalt mal al acestui interval şi să refacă legătura cu trecutul; însă, chiar prin aceasta, el e capabil să reţină din acest trecut vechea Dorinţă care îl anima şi pe care alteritatea fiecărui chip o măreşte şi o adînceşte tot mai mult. Dacă timpul nu face să se succeadă momente indiferente unele faţă de altele, formînd un fel de timp matematic, el nu realizează nici durata continuă a lui Bergson. Concepţia bergsoniană a timpului explică de ce trebuie să aşteptăm ca „zahărul să se topească": timpul nu mai traduce ininteligibila dispersie a unităţii fiinţei - fiinţă conţinută în întregime în prima cauză - într-o serie aparentă şi fantomatică de cauze şi efecte. Timpul adaugă noutate fiinţei, o noutate absolută. Dar noutatea primăverii, care înfloreşte în sînul clipei asemănătoare, logic, cu clipa anterioară, se încarcă deja cu toate primăverile trăite. Lucrarea profundă a timpului eliberează în raport cu acest trecut, într-un subiect care se desparte de tatăl său. Timpul este non-definitivul definitivului, alteritate întotdeauna reîncepîndă a săvîrşitului - acel „întotdeauna" al reînceputului. Lucrarea timpului merge dincolo de suspendarea definitivului care face posibilă continuitatea duratei. E nevoie de o ruptură a continuităţii şi de o continuitate prin ruptură. Esenţa timpului constă în a fi o dramă, o multiplicitate de acte în care actul următor îl dezleagă pe cel dintîi. Fiinţa nu se mai produce dintr-o dată, iremisibil prezentă. Realitatea este ceea ce este, însă va fi încă o dată, încă o altă dată, reluată în mod liber şi iertată. Fiinţa infinită se produce ca timp, adică în mai mulţi timpi, traversînd timpul mort care separă tatăl de fiu. Nu

finitudinea ființei este cea care constituie esența timpului, cum crede Heidegger, ci infinitul ei. Oprirea morții nu se apropie ca un sfîrşit al lui a fi, ci ca o necunoscută care suspendă puterea. Constituirea intervalului, care eliberează ființa de limitarea destinului, cheamă moartea. Neantul intervalului — un timp mort — este producția infinitului, învierea constituie evenimentul principal al timpului. Nu există aşadar continuitate în ființă. Timpul este discontinuu. O clipă nu iese dintr-o alta fără întrerupere, printr-un extaz. In continuarea sa, clipa îşi găseşte moartea şi învie. Moartea şi învierea constituie timpul, însă o astfel de structură formală presupune relația Eului cu Altul şi, la baza sa, fecunditatea, prin discontinuitatea care constituie timpul.

Faptul psihologic al lui *felix culpa,* surplusul pe care-1 aduce reconcilierea, din cauza rupturii pe care o integrează, trimite aşadar la întregul mister al timpului. Faptul şi îndreptățirea timpului rezidă în re-începutul pe care-l face posibil, în învierea traversînd fecunditatea tuturor composibilelor sacrificate în prezent.

De ce dincolo *(au-dela)* este separat de dincoace *(en-deca) ?* De ce e nevoie - pentru a merge către bine - de rău, de evoluție, de dramă, de separare? în timpul discontinuu, reînceputul aduce tinerețea şi, astfel, infiniția timpului. Existarea infinită a timpului asigură situația judecății, condiție a adevărului, în spatele eşecului de care se loveşte astăzi bunătatea. Prin fecunditate, dețin un timp infinit, necesar pentru ca adevărul să se spună; pentru ca particularismul apologiei să se convertească în bunătate eficace, bunătate care menține eul apologiei în particularitatea sa - fără ca istoria să zdrobească şi să macine acest acord pretins subiectiv.

însă timpul infinit este şi punerea în cauză a adevărului promis. Visul unei eternități fericite care subzistă în om alături de fericire nu e o simplă aberație. Adevărul reclamă deodată un timp infinit şi un timp pe care-1 va putea pecetlui - un timp încheiat, încheierea timpului nu este moartea, ci timpul mesianic, în care perpetuul se converteşte în etern. Triumful mesianic este triumful pur. El este protejat împotriva revanşei răului, căruia timpul infinit nu-i interzice întoarcerea. Această eternitate e oare o nouă structură a timpului sau o vigilență extremă a conştiinței mesianice ? Problema depăşeşte cadrul acestei cărți.

Concluzii

1. De la asemenea la Acelaşi

Această cercetare nu a căutat să descrie psihologia relației sociale sub care s-ar menține jocul etern al categoriilor fundamentale, psihologie reflectată, într-un mod definitiv, în logica formală. Dimpotrivă, relația socială, ideea infinitului, prezența unui conținut într-un conținător şi depăşirea capacității conținătorului au fost descrise în această carte ca fiind elemente ale tramei logice a ființei, în momentul în care ajunge la individuație, specificarea unui concept nu se produce prin adăugarea unei diferențe specifice ultime, fie ea chiar provenită din materie. Individualitățile astfel obținute în interiorul ultimei specii ar fi indiscernabile, împotriva acestei individualități a lui τοδε τι, dialectica hegeliană e atotputernică; ea o reduce la concept, de vreme ce faptul de a desemna cu degetul un aici şi un acum presupune nişte referințe la *situația* în care este identificată, din afară, mişcarea indexului. Identitatea individului nu constă în a fi asemenea lui însuşi şi în a se lăsa identificat *din afară* prin indexul care îl desemnează, ci în a fi *acelaşi* - a fi el însuşi, a se identifica din interior. Există o trecere logică de la asemenea la Acelaşi; singularitatea apare în mod logic plecînd de la sfera logică expusă privirii şi organizată în totalitate prin transformarea acestei sfere în interioritate a eului, printr-o transformare, dacă se poate spune, a convexității în concavitate. Iar întreaga analiză a interiorității din această carte descrie condițiile acestei transformări. Relații precum ideea infinitului, pe care logica formală a privirii nu o poate lăsa să transpară fără să pară absurdă şi pe care aceasta ne incită să o interpretăm în termeni teologici sau psihologici (ca miracol sau iluzie), îşi dobîndesc un loc în logica interiorității - într-un soi de micrologică, în care logica continuă dincolo de τοδε τι. Relațiile sociale nu ne oferă doar o materie empirică superioară, care ar trebui analizată în termenii logici ai genului şi speciei. Ele sînt desfăşurarea originală a Relației, care nu se mai oferă unei priviri cuprinzătoare, ci se *împlineşte* de la Eu la Altul în față-către-față.

2. Fiinţa este exterioritate

Fiinţa este exterioritate. Această formulă nu marchează denunţarea iluziilor subiectivului şi pretenţia că doar formele obiective, opuse nisipurilor în care se înfundă şi se pierde gîndirea arbitrară, merită numele de fiinţă. O asemenea concepţie ar demola pînă la urmă exterioritatea, de vreme ce şi subiectivitatea s-ar absorbi în exterioritate, revelîndu-se ca un moment al unui joc panoramic. Exterioritatea n-ar mai însemna astfel nimic, de vreme ce ar îngloba pînă şi interioritatea care îi justifica denumirea.

însă exterioritatea nu se menţine doar pentru că se afirmă un subiect insolubil în obiectivitate şi căruia exterioritatea i s-ar opune, în acest caz exterioritatea ar dobîndi un sens relativ, ca un ceva mare în raport cu ceva mic. în absolut, subiectul şi obiectul ar face încă parte din acelaşi sistem, exercitîndu-se şi revelîndu-se în mod panoramic. Exterioritatea - sau, dacă se preferă, alteritatea - s-ar converti în Acelaşi; si, dincolo de raportul dintre interior şi exterior, ar mai avea loc, pentru perceperea acestui raport, o vedere laterală, care ar cuprinde şi ar percepe (sau ar pătrunde) jocul lor sau care ar oferi o scenă ultimă pe care acest raport s-ar juca, pe care s-ar exercita *în mod veritabil* fiinţa sa.

Fiinţa este exterioritate: exerciţiul însuşi al fiinţei constă în exterioritate, iar gîndirea nu ar putea să fie fidelă fiinţei decît lăsîndu-se dominată de această exterioritate. Exterioritatea e adevărată nu într-o vedere laterală, care o percepe în opoziţia sa faţă de interioritate; ea este adevărată într-un faţă-către-faţă care nu e în întregime vedere, ci merge mai departe decît vederea; acest faţă-către-faţă se stabileşte în funcţie de un punct, separat de exterioritate într-un mod atît de radical încît ţine de sine, este eu; în aşa fel încît orice altă relaţie care nu ar porni de la acest punct separat şi, în consecinţă, arbitrar (însă al cărui caracter arbitrar şi separat se produce într-un mod pozitiv, ca şi eu) ar rata cîmpul — necesarmente subiectiv — al adevărului. Adevărata esenţă a omului se prezintă în chipul său, în care el e infinit altul decît o violenţă asemenea violenţei mele; altul decît o violenţă opusă ei, ostilă şi deja în încleştare cu ea, într-o lume istorică în care noi participăm la acelaşi sistem. El opreşte si paralizează violenţa mea, prin apelul său, care nu e violent şi care vine de sus. Adevărul fiinţei nu este *imaginea* fiinţei, *ideea* naturii sale, ci fiinţa situată într-un cîmp subiectiv care *deformează* vederea, dar tocmai astfel permite exteriorităţii să se spună, în întregime poruncă şi autoritate: în întregime superioritate. Această curbură

a spaţiului intersubiectiv transformă distanţa în înălţare, nu falsifică fiinţa, ci doar face posibil adevărul său.

Nu se poate „calcula" această refracţie „operată" de către cîmpul subiectiv, pentru a o „corecta". Ea constituie însuşi felul în care se efectuează exterioritatea fiinţei în adevărul său. Imposibilitatea „reflexiei totale" nu ţine de vreun defect al subiectivităţii. Natura aşa-zis „obiectivă" a fiinţărilor care ar apărea în afara acestei „curburi a spaţiului" - fenomenul - ar indica, dimpotrivă, pierderea adevărului metafizic, a adevărului superior - în sensul literal al termenului. Trebuie să distingem această „curbură" a spaţiului intersubiectiv, în care se efectuează exterioritatea ca superioritate (nu spunem „în care ea apare") de arbitrarul „punctelor de vedere" asupra obiectelor care apar. însă acesta din urmă, sursă a erorilor şi părerilor, ivit din violenţa opusă exteriorităţii, este preţul celei dintîi.

„Curbura spaţiului" exprimă relaţia între fiinţele umane. Faptul că Celălalt se plasează mai sus decît mine ar însemna o eroare pură şi simplă dacă primirea pe care i-o fac ar consta în a „percepe" o natură. Sociologia, psihologia, fiziologia sînt astfel surde la exterioritate. Omul, în calitate de Celălalt, ne vine din afară, separat, sau ca sfînt, chip. Exterioritatea sa, adică apelul său către mine, este adevărul său. Răspunsul meu nu se adaugă unui „nucleu" al obiectivitătii sale, ca un accident, ci *doar produce* adevărul său (pe care „punctul său de vedere" nu 1-ar putea aboli). Acest surplus al adevărului faţă de fiinţă si faţă de ideea ei, pe care îl sugerăm prin expresia „curbura spaţiului intersubiectiv", indică intenţia divină a oricărui adevăr. Această „curbură a spaţiului" e, poate, prezenţa însăşi a lui Dumnezeu.

Relaţia de faţă-către-faţă - relaţie ultimă şi ireductibilă, pe care nici un concept nu ar putea-o cuprinde fără ca acel ce gîndeşte conceptul respectiv să nu se găsească de îndată în faţa unui nou interlocutor - face posibil pluralismul societăţii.

3. Finitul şi infinitul

Exterioritatea, ca esenţă a fiinţei, indică rezistenţa multiplicităţii sociale la logica care totalizează multiplul. Pentru această logică, multiplicitatea este o decădere a Unului sau a Infinitului, o diminuare în fiinţă, pe care fiecare dintre fiinţele multiple ar trebui să o depăşească pentru a reveni de la multiplu la Unu, de la finit la Infinit. Metafizica, raportul cu exterioritatea, cu alte cuvinte cu superioritatea, indică, dimpotrivă, faptul că raportul dintre

finit şi infinit nu constă, pentru finit, în a se absorbi în ceea ce îi stă în faţă, ci în a rămîne în fiinţa sa, a se menţine în ea, a înfăptui aici, pe pămînt. Fericirea austeră a bunătăţii şi-ar schimba sensul şi s-ar perverti dacă ne-ar confunda cu Dumnezeu. A înţelege fiinţa ca exterioritate — a te despărţi de existarea *(exister)* panoramică a fiinţei şi de totalitatea în care ea se produce - permite înţelegerea sensului finitului, fără ca limitarea sa, în sînul infinitului, să reclame o incomprehensibilă decădere a infinitului ; fără ca finitudinea să rezide într-o nostalgie a infinitului, într-un dor de întoarcere. A defini fiinţa ca exterioritate înseamnă a zări infinitul ca Dorinţă a infinitului şi, prin aceasta, a înţelege că producţia infinitului reclamă separarea, producţia arbitrarului absolut al eului sau a originii.

Trăsăturile limitării şi ale finitudinii pe care le dobîndeşte separarea nu consacră un simplu „minus", inteligibil plecînd de la „plusul infinit" şi de la plenitudinea fără cusur a infinitului; ele asigură însăşi depăşirea caracteristică infinitului sau, pentru a o spune în mod concret, întregul surplus în raport cu fiinţa - întregul Bine — care se produce în relaţia socială. Negativul finitului trebuie înţeles plecîndu-se de la acest Bine. Relaţia socială generează acest surplus al Binelui faţă de fiinţă, al multiplicităţii în raport cu Unul. Ea nu constă în a reconstitui, ca în mitul *Banchetului,* întregul fiinţei perfecte despre care vorbeşte Aristofan: nici prin replonjarea în tot, abdicînd în intemporal, nici prin cucerirea acestui tot prin istorie. Aventura pe care o deschide separarea este absolut nouă în raport cu beatitudinea Unului şi cu faimoasa sa libertate, care constă în a-l nega sau a-l absorbi pe Altul pentru a nu întîlni nimic. Un Bine dincolo de Fiinţă şi dincolo de beatitudinea Unului - iată ceea ce anunţă un concept riguros al creaţiei, care nu ar fi nici negare, nici limitare, nici emanaţie a Unului. Exterioritatea nu este o negare, ci un miracol.

4. Creaţia

Teologia tratează în mod imprudent, în termeni de ontologie, ideea raportului dintre Dumnezeu şi creatură. Ea presupune privilegiul logic al totalităţii, adecvat fiinţei. Din această pricină, teologia se izbeşte de dificultatea de a înţelege faptul că o fiinţă infinită stă alături şi tolerează ceva în afara ei; sau de dificultatea că o fiinţă liberă îşi are rădăcinile în infinitul unui Dumnezeu. Or, transcendenţa refuză tocmai totalitatea, nu se abandonează unei vederi care ar îngloba-o din afară. Orice „comprehensiune" a

transcendenței lasă, într-adevăr, transcendentul în afară şi se exercită în fața lui. Noțiunea de transcendent ne plasează dincolo de categoriile ființei, dacă noțiunile de totalitate şi de ființă se suprapun, întîlnim astfel, în felul nostru, ideea platonică a Binelui, plasat dincolo de Ființă. Transcendentul este ceea ce nu poate fi înglobat. Aceasta este, pentru noțiunea de transcendență, o precizare esențială şi care nu utilizează nici o noțiune teologică. Ceea ce stînjeneşte teologia tradițională, care vorbeşte despre creație în termeni de ontologie, Dumnezeu ieşind din eternitatea sa pentru a crea, se impune ca adevăr prim unei filosofii care pleacă de la transcendență: nimic nu ar putea să distingă mai bine totalitatea şi separarea decît distanța dintre eternitate şi timp. însă, în acest fel, celălalt, prin semnificația sa anterioară inițiativei mele, seamănă cu Dumnezeu. Această semnificație precedă inițiativa mea de *Sinngebung.*

Trebuie ca ideii de totalitate, în care filosofia ontologică reuneşte - sau cuprinde *(comprend)* - cu adevărat multiplul, să i se substituie ideea unei separări rezistente la sinteză. A afirma originea plecînd de la nimic prin creație înseamnă a contesta comuniunea prealabilă a tuturor lucrurilor în sînul eternității, de unde gîndirea filosofică, ghidată de ontologie, ar face să apară ființele ca dintr-o matrice comună. Decalajul absolut al separării pe care transcendența îl presupune nu s-ar putea exprima mai bine decît prin termenul de creație, în care, în acelaşi timp, se afirmă rudenia ființelor între ele, dar şi eterogenitatea lor radicală, exterioritatea lor reciprocă plecînd de la neant. Putem vorbi despre creatură pentru a caracteriza ființările situate în transcendența care nu se închide în totalitate. In relația de față-către-față, eul nu are nici poziția privilegiată de subiect, nici poziția lucrului definit prin locul său într-un sistem; el este apologie, discurs pro *domo,* discurs de îndreptățire în fața Celuilalt; Celălalt este primul inteligibil, de vreme ce e capabil să îndreptățească libertatea mea în loc de a aştepta de la ea o *Sinngebung* sau un sens. în conjunctura creației, eul este pentru sine, fără a fi *causa sui.* Voința eului se afirmă ca fiind infinită (adică liberă) şi limitată, întrucît e subordonată. Ea nu îşi deține limitele din vecinătatea cu altul, iar acesta, pentru că e transcendent, nu o *defineşte.* Eurile nu formează o totalitate. Nu există vreun plan privilegiat unde ar putea fi sesizat principiul acestor euri. Anarhie esențială multiplicității. Ea există într-un asemenea mod încît, în lipsa unui plan comun totalității pe care ne încăpățînăm să o căutăm pentru a o asocia multiplicității, nu vom şti niciodată care voință, în jocul liber al voințelor, trage sforile jocului; nu

vom şti niciodată cine se joacă cu cine. însă un principiu străpunge tot acest vertij şi tot acest tremur, atunci cînd un chip se prezintă şi cere dreptate.

5. Exterioritate şi limbaj

Plecasem de la rezistenţa fiinţelor la totalizare - de la o multiplicitate fără vreun total pe care să-l constituie, de la imposibilitatea concilierii lor în Acelaşi.

Această imposibilitate de conciliere între fiinţe, această eterogenitate radicală, indică în realitate un fel de a se produce şi o ontologie care nu echivalează cu existenţa panoramică şi cu dezvăluirea sa. Acestea din urmă - pentru simţul comun, dar şi pentru filosofic, de la Platon la Heidegger - echivalează cu producţia însăşi a fiinţei, de vreme ce adevărul sau dezvăluirea este, în acelaşi timp, opera sau virtutea esenţială a fiinţei - acel *Sein* al lui *Seiendes* - şi a oricărui comportament uman pe care ea l-ar conduce. Teza heideggeriană potrivit căreia orice atitudine umană constă în a „pune în lumină" (chiar tehnica modernă nu ar fi decît un fel de a extrage lucrurile sau de a le produce în sensul de „a le scoate la lumină") se fondează pe acest primat al panoramicului. Spargerea totalităţii, denunţarea structurii panoramice a fiinţei este legată de existarea *(exister)* însăşi a fiinţei şi nu de ordinea sau de configuraţia fiinţărilor refractare sistemului, în mod corelativ, analiza care tinde să definească intenţionalitatea ca vizare a vizibilului, a *ideii,* exprimă această dominaţie a panoramicului, înţeles ca virtute ultimă a fiinţei, ca fiinţă a fiinţării. Această virtute este menţinută, în ciuda tuturor nuanţărilor suferite de noţiunea de contemplaţie, în analiza modernă a afectivităţii, a practicii şi a existenţei. Una dintre tezele principale susţinute în această lucrare constă în a contesta faptul că structura noeză-noemă este structura primordială a intenţionalităţii (ceea ce nu echivalează cu interpretarea intenţionalităţii ca relaţie logică sau cauzalitate).

Exterioritatea fiinţei nu înseamnă, într-adevăr, că multiplicitatea este lipsită de raport. Doar că raportul care leagă această multiplicitate nu umple prăpastia separării, ci o confirmă, în acest raport am recunoscut limbajul, care nu se produce decît într-un faţă-către-faţă; iar în limbaj am identificat instrucţia. Instrucţia este pentru adevăr o modalitate de a se produce în aşa fel încît să nu fie niciodată opera mea, încît să nu provină din propria mea interioritate. Afirmînd o astfel de producere a

adevărului, modificăm sensul originar al adevărului şi structura noeză-noemă, ca sens al intenţionalităţii.

într-adevăr, fiinţa care îmi vorbeşte şi căreia îi răspund sau pe care o întreb nu mi se oferă, nu mi se *dă* în aşa fel încît să pot asuma această manifestare, să o reduc la măsura propriei interiorităţi şi să o primesc ca şi cum ar veni din mine însumi. Viziunea însă operează în acest fel un mod cu totul imposibil în discurs. Viziunea este în mod esenţial o adecvare a exteriorităţii la interioritate: exterioritatea se resoarbe în sufletul care contemplă şi, ca *idee adecvată,* se revelează ca fiind *a priori,* ca rezultînd dintr-o *Sinngebung.* Exterioritatea discursului nu se transformă în interioritate. Interlocutorul nu-si poate găsi, în nici un fel, loc în sînul unei intimităţi. El e, pentru totdeauna, în afară. Raportul dintre fiinţele separate nu totalizează aceste fiinţe. El este un „raport fără raport", pe care nimeni nu-1 poate îngloba sau tematiza. Sau, mai precis, cel care 1-ar gîndi, cel care ar totaliza, ar marca prin această „reflexie" o nouă sciziune în fiinţă, de vreme ce ar spune cuiva acest total. Raportul dintre „bucăţile" fiinţei separate este un faţă-către-faţă, relaţie ireductibilă şi ultimă. Un interlocutor reapare în spatele celui pe care gîndirea 1-a cuprins, ca pe o certitudine *acogito-ului,* reapare în spatele oricărei negări a certitudinii. Descrierea acelui faţă-către-faţă pe care am încercat să o facem i se adresează Altuia, cititorului care reapare în spatele discursului şi înţelepciunii mele. Filosofia nu e niciodată o înţelepciune, pentru că interlocutorul pe care 1-a cuprins i-a şi scăpat pe dată. Filosofia îl invocă, într-un sens esenţialmente liturgic, pe Celălalt, maestru sau elev, pe Celălalt căruia i se spune „totul". Tocmai astfel, acest faţă-către-faţă al discursului nu asociază un subiect unui obiect, amînă tematizarea, esenţialmente adecvată, fiindcă nici un concept nu cuprinde exterioritatea.

Obiectul tematizat rămîne în sine, însă faptul de a fi ştiut de către mine ţine de esenţa sa, iar surplusul în-sinelui în raport cu cunoaşterea mea este în mod progresiv absorbit de către cunoaştere. Diferenţa dintre cunoaşterea care vizează obiectul şi cunoaşterea care vizează în-sinele sau soliditatea obiectului scade în cursul dezvoltării gîndirii, curs care, potrivit lui Hegel, ar fi istoria însăşi. Obiectivitatea se absoarbe în cunoaşterea absolută si, prin aceasta, fiinţa celui care gîndeşte, umanitatea omului, se ajustează perpetuităţii solidului în sine, în sînul unei totalităţi în care umanitatea omului şi exterioritatea obiectului se păstrează şi, în acelaşi timp, se absorb. Transcendenţa exteriorităţii nu ar mărturisi oare decît o gîndire neîmplinită ? Exterioritatea ar trebui oare să se transforme în interioritate? Este ea cu adevărat rea?

Am abordat exterioritatea ființei, o exterioritate inepuizabilă, ca pe însăşi existarea *(exister)* sa, şi nu ca pe o formă pe care ființa ar îmbrăca-o, eventual sau în mod provizoriu, în dispersia sau decăderea ei. O astfel de exterioritate se deschide în Celălalt şi îndepărtează tematizarea. Ea se sustrage tematizării pentru că, în mod pozitiv, se produce într-o ființă care se exprimă. Contrar manifestării plastice sau dezvăluirii care manifestă ceva *ca (en tant que)* ceva şi în care dezvăluitul renunță la originalitatea, la existența sa de inedit, în cadrul expresiei, manifestarea şi cel manifestat coincid, cel manifestat asistă la propria sa manifestare şi, prin urmare, rămîne exterior oricărei imagini despre sine care ar putea fi reținută, cel manifestat se prezintă în sensul în care spunem despre o persoană că se prezintă spunîndu-şi numele care ne va permite să o evocăm, deşi persoana în cauză rămîne întotdeauna izvorul propriei prezențe. Această prezentare constă în a spune: „eu sînt eu, adică nimic altceva cu care aş putea fi asimilat". Această prezentare a ființei exterioare, lipsită de orice referință în lumea noastră, am numit-o chip. Iar relația cu acest chip care se prezintă în cuvînt am definit-o drept dorință — bunătate şi dreptate.

Cuvîntul se sustrage viziunii, pentru că vorbitorul nu produce imagini despre, sine, ci este prezent în mod personal în cuvîntul său, absolut exterior oricărei imagini pe care ar lăsa-o. în limbaj, exterioritatea se produce, se desfăşoară, se ex-ercită. Cel care vorbeşte asistă la manifestarea sa, inadecvat sensului pe care auditorul ar dori să-1 rețină despre el cu titlul de rezultat dobîndit şi exterior relației înseşi a discursului, ca şi cum această prezență prin cuvînt s-ar reduce la *acordarea de sens (Sinngebung)* a celui care ascultă. Limbajul este depăşirea neîncetată a *acestei Sinngebung* prin semnificație. Această prezență care depăşeşte, în format, măsura eului nu se resoarbe în viziunea mea. Surplusul exteriorității, inadecvate viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălțimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanța. Discursul este discurs cu Dumnezeu şi nu cu nişte egali, potrivit distincției fixate de Platon în *Phaidros.* Metafizica este esența acestui limbaj cu Dumnezeu; ea conduce deasupra ființei.

6. Expresie şi imagine

Prezența Celuilalt sau expresia, sursă a oricărei semnificații, nu se contemplă ca o esență inteligibilă, ci se ascultă *(s'entend)* ca limbaj şi, prin aceasta, se exercită în exterior. Expresia - sau chipul - depăşeşte imaginile întotdeauna imanente gîndirii mele

(ca şi cum aceste imagini ar veni din mine). Acest surplus, ireductibil unei imagini a surplusului, se produce pe măsura - ••u pe lipsa de măsură - a Dorinţei şi bunătăţii, ca disimetrie morală a eului şi a altuia. Distanţa acestei exteriorităţi se prelungeşte îndată spre înălţime. Ochiul nu o poate concepe decît graţie dispoziţiei de sus în jos, care constituie faptul elementar al moralei. Prezenţă a exteriorităţii, chipul nu devine niciodată imagine •au intuiţie. Orice intuiţie depinde de o semnificaţie ireductibilă la intuiţie. Semnificaţia aceasta vine de mai departe decît intuiţia şi este singura care vine de departe. Semnificaţia, ireductibilă la intuiţii, se măsoară prin Dorinţă, prin morală şi bunătate - exigenţă infinită faţă de sine, Dorinţă de Altul sau relaţie cu infinitul.

Prezenţa chipului - sau expresia - nu se aseamănă altor manifestări cu sens. Operele omului au toate un sens, însă fiinţa umană li se sustrage de îndată şi poate fi ghicită în funcţie de ele, se dă, şi ea, în articulaţia lui „ca" *(en tant que).* Există o prăpastie profundă între limbajul la care asist, unic şi vigilent, şi munca producătoare de opere, avînd un sens pentru ceilalţi oameni şi pe care ceilalţi oameni le pot dobîndi ca pe o marfă echivalată în bani. Dar această prăpastie se cască prin en-ergia prezenţei vigilente care *nu părăseşte* niciodată expresia. Ea nu este, în raport cu expresia, ceea ce este voinţa în raport cu opera sa, din care ea se retrage abandonînd-o destinului său, voinţă care se trezeşte că a voit „o mulţime de lucruri" pe care nu le voise. Fiindcă absurditatea acestor opere nu ţine de vreun defect al gîndirii care le-a conceput; ea ţine de anonimatul în care cade imediat această gîndire, de ignorarea autorului, care rezultă din acest anonimat esenţial. Jankelevitch are dreptate cînd scrie că munca nu este o expresie[1]. Dobîndind opera, îl desacralizez pe aproapele meu, cel care a produs-o. Omul nu este cu adevărat separat, neînglobabil, decît în expresie, unde poate „sări în ajutorul" propriei manifestări.

In viaţa politică, fără contrapartidă, umanitatea este înţeleasă în funcţie de operele ei; o umanitate de oameni interschimbabili, de relaţii reciproce. Substituţia oamenilor, lipsa originară de respect, face posibilă exploatarea, în istorie - istoria Statelor - fiinţa umană apare ca ansamblu al operelor; trăind, ea e propria ei moştenire. Dreptatea constă în a face ca expresia să fie din nou posibilă, acea expresie în care, în non-reciprocitate, persoana se prezintă ca fiind unică. Dreptatea este dreptul la cuvînt. Aici se deschide, poate, perspectiva religiei. Ea se îndepărtează de viaţa politică, către care filosofia nu conduce în chip necesar.

1. *L'Austerite et la vie morale,* p. 34.

7. împotriva filosofiei Neutrului

Avem astfel convingerea de a ne fi despărţit de filosofia Neutrului: de fiinţa fiinţării heideggeriene, a cărei neutralitate impersonală a fost pusă în evidenţă, cu atîta strălucire, de opera lui Blanchot, de raţiunea impersonală a lui Hegel, care nu arată decît vicleniile conştiinţei personale. Filosofie a Neutrului ale cărei mişcări de idei, atît de diverse prin origine şi prin influenţe, se coalizează pentru a anunţa sfîrşitul filosofici. Fiindcă ele exaltă obedienţa pe care nici un chip nu o porunceşte. Dorinţa înlănţuită în Neutrul care s-ar fi revelat presocraticilor sau dorinţa interpretată ca nevoie şi redusă, în consecinţă, la violenţa esenţială a actului concediază filosofia şi se complace în artă sau în politică. Exaltarea Neutrului se poate prezenta ca anterioritate a lui Noi în raport cu Eul, ca anterioritate a situaţiei în raport cu fiinţele în situaţie. Insistenţa acestei cărţi asupra separării plăcerii era ghidată de necesitatea de a elibera Eul din situaţia în care, puţin cîte puţin, 1-au dizolvat filosofii, într-un mod la fel de radical precum idealismul hegelian, în care raţiunea înghite subiectul. Materialismul constă nu în descoperirea funcţiei primordiale a sensibilităţii, ci în preeminenţa Neutrului. A plasa Neutrul fiinţei deasupra fiinţării pe care fiinţa ar determina-o, într-un anumit fel, pe neştiute, a defini evenimentele esenţiale fără ştiinţa fiinţărilor este echivalent cu a profesa materialismul. Filosofia ultimă a lui Heidegger devine acest ruşinos materialism. Ea plasează revelaţia fiinţei în locuirea *(l'habitation)* umană între Cer şi Pămînt, în aşteptarea zeilor şi în compania oamenilor, şi face din peisaj sau din „natura moartă" originea umanului. Fiinţa fiinţării este un Logos care e cuvînt al nimănui. A pleca de la chip ca de la izvorul oricărui sens, de la chip în nuditatea sa absolută, în precaritatea sa de cap lipsit de loc de odihnă, înseamnă a afirma că fiinţa se joacă în raportul dintre oameni, că Dorinţa, mai curînd decît nevoia, este cea care guvernează actele omeneşti. Dorinţa - aspiraţie care nu purcede dintr-o lipsă; metafizica - dorinţă a unei persoane.

8. Subiectivitatea

Fiinţa este exterioritate, iar exterioritatea se produce în adevărul ei, într-un cîmp subiectiv, pentru fiinţa separată. Separaţia se produce, în mod pozitiv, ca interioritate a unei fiinţe care se referă

la sine şi care ţine de sine. Pînă la ateism! Referinţă la sine care, în mod concret, se constituie sau se împlineşte ca plăcere sau fericire. Suficienţă originară şi care îşi ţine în mînă propria origine, împlinindu-se, în cunoaştere, căreia critica (re-luată în mînă de propria condiţie) îi desfăşoară „esenţa" ultimă.

Gîndirii metafizice - în care un finit are ideea infinitului, în care se produce separarea radicală şi, simultan, raportul cu altul - i-am rezervat termenul de intenţionalitate, *de conştiinţă a...* Ea este atenţie la cuvînt sau întîmpinare a chipului, ospitalitate, şi nu tematizare. Conştiinţa de sine nu e o replică dialectică a conştiinţei metafizice pe care o am despre Altul. Iar raportul cu sine nu este *reprezentare de sine.* Anterior oricărei viziuni de sine, ea se împlineşte ţinîndu-se; ea *se implantează în sine* ca şi corp şi se menţine în interioritatea sa, în casa sa. Astfel, ea împlineşte în mod pozitiv separarea, fără a se reduce la o negare a fiinţei de care ea separă. Dar tocmai prin aceasta, ea poate întîmpina subiectul. Subiectul este un oaspete.

Existenţa subiectivă îşi dobîndeşte trăsăturile de la separare. *Identificare* interioară a unei fiinţe a cărei identitate epuizează esenţa, identificare a Aceluiaşi, individuaţia nu afectează termenii relaţiei numite separare. Separarea este actul însuşi al individuaţiei, posibilitatea, într-o manieră generală, pentru o entitate de a se defini nu prin referinţele sale la un tot, prin locul său într-un sistem, ci în funcţie de sine. Faptul de a fi în funcţie de sine echivalează cu separarea, însă faptul de a fi în funcţie de sine şi separarea însăşi nu se pot produce în fiinţă decît deschizînd dimensiunea interiori taţii.

9. Menţinerea subiectivităţii. Realitatea vieţii interioare şi realitatea Statului. Sensul subiectivităţii

Metafizica, sau raportul cu Altul, se împlineşte ca slujire sau ca ospitalitate, în măsura în care chipul Celuilalt ne pune în relaţie cu un terţ, raportul metafizic dintre Eu şi Celălalt se mulează în forma lui Noi, aspiră la un Stat, la instituţii, la legi, care sînt izvorul universalităţii. Numai că, abandonată sieşi, politica poartă în sine tirania. Ea deformează eul şi pe Altul, pe cei care au instituit-o, fiindcă îi judecă potrivit regulilor universale şi, chiar prin aceasta, în contumacie, în întîmpinarea Celuilalt, eu îl întîmpin pe Cel Prea-înalt, căruia libertatea mea i se subordonează, însă această subordonare nu e o absenţă: ea se exercită în orice

operă personală a inițiativei mele morale (fără de care adevărul judecății nu se poate produce), se exercită în atenția acordată Celuilalt, considerat unicitate şi chip (pe care vizibilitatea politicii îl face invizibil) şi care nu se poate produce decît în unicitatea unui eu. Subiectivitatea este astfel reabilitată în opera adevărului, şi nu ca un egoism care s-ar sustrage unui sistem. Acest protest egoist al subiectivității - acest protest la persoana întîi - ar fi poate înfrînt de universalitatea realității hegeliene. Dar cum să pui față în față, cu aceeaşi trufie, principiile universale - adică vizibile - şi chipul celuilalt, fără să dai înapoi în fața cruzimii acestei justiții impersonale? Şi cum, în consecință, să nu vorbeşti despre subiectivitatea eului ca despre singurul izvor posibil al bunătății?

Metafizica ne readuce, aşadar, la împlinirea eului ca unicitate, în raport cu care Statul trebuie să se definească şi să se configureze.

Unicitatea de neînlocuit a eului, care se menține împotriva Statului, se împlineşte prin fecunditate. Cînd insistăm asupra ireductibilității subiectivității la universalitatea Statului nu facem apel la evenimente pur subiective, pierdute în nisipurile mişcătoare ale interiorității disprețuite de realitatea rațională, ci la o dimensiune şi la o perspectivă de transcendență la fel de reale ca dimensiunea politicii şi mai adevărate decît ea, fiindcă în aceasta apologia ipseității nu dispare. Interioritatea deschisă prin separare nu se confundă cu inefabilul clandestinului sau al subteranului ; ea este timpul infinit al fecundității. Aceasta din urmă permite asumarea actualității ca vestibul al unui viitor. Ea conduce spre ființă un subteran în care părea că se refugiase o viață numită interioară şi doar subiectivă.

Subiectivitatea prezentă la judecata adevărului nu se reduce aşadar la un protest neputincios, clandestin, imprevizibil şi invizibil în afară, un protest îndreptat împotriva totalității şi a totalizării obiective. Şi totuşi, intrarea sa în ființă nu se realizează ca o integrare într-o totalitate pe care separarea ar fi sfărîmat-o. Fecunditatea şi perspectivele pe care le deschide atestă caracterul ontologic al separării. Dar fecunditatea nu reuneşte, într-o istorie subiectivă, fragmentele unei totalități frînte. Fecunditatea deschide un timp infinit şi discontinuu. Ea eliberează subiectul de facticitatea sa, plasîndu-1 dincolo de posibilul pe care îl presupune, fără a-1 depăşi, facticitatea; ea eliberează subiectul de ultima urmă de fatalitate, permițîndu-i să fie un altul, în eros se păstrează exigențele fundamentale ale subiectivității — însă, în această alteritate, ipseitatea e plină de grație, lipsită de balastul egoismului.

10. Dincolo de ființă

Tematizarea nu epuizează sensul raportului cu exterioritatea. Tematizarea, sau obiectivarea, nu se descrie doar ca o contemplare impasibilă, ci ca relație cu solidul, cu lucrul, termen al analogiei ființei de la Aristotel încoace. Solidul nu se reduce la structurile impuse prin impasibilitatea privirii care îl contemplă, ci prin relația cu timpul - pe care îl traversează. Ființa obiectului este durabilitate *(perduration),* umplere a timpului vid şi lipsit de consolare împotriva morții, văzută ca sfîrşit. Dacă exterioritatea nu constă în a fi prezent ca temă, ci în a se lăsa dorit, existența ființei separate care doreşte exterioritatea nu mai constă în grija de a fi. A exista are un sens într-o altă dimensiune decît durabilitatea totalității. A exista poate merge dincolo de ființă. Contrar tradiției spinoziste, această depăşire a morții nu se produce în universalitatea gîndirii, ci în relația pluralistă, în bunătatea ființei pentru celălalt, în dreptate. Depăşirea ființei plecînd de la ființă - relația cu exterioritatea - nu se măsoară prin durată. Durata însăşi devine vizibilă în relația cu Celălalt, în care ființa e depăşită.

11. învestitura libertății

Prezența exteriorității în limbajul care începe prin prezența chipului nu se produce ca o afirmație, al cărei sens formal ar rămîne incomplet. Relația cu chipul se produce ca bunătate. Exterioritatea ființei este morala însăşi. Libertatea care constituie eul - eveniment de separare în arbitrar - menține, în acelaşi timp, relația cu exterioritatea, care rezistă moralmente la orice apropriere şi la orice totalizare în ființă. Dacă libertatea s-ar situa în afara acestei relații, orice raport, în sînul multiplicității, nu ar opera decît *cuprinderea* unei ființe de către o alta sau participarea lor comună la rațiune; nici o ființă nu ar privi chipul celeilalte, toate s-ar nega reciproc. Cunoaşterea - sau violența - ar apărea în sînul multiplicității ca evenimente care realizează ființa. Cunoaşterea comună se îndreaptă către unitate sau către apariție, în sînul unei multiplicități de ființe, al unui sistem rațional în care aceste ființe nu ar fi decît obiecte, un sistem din care ele şi-ar extrage însăşi ființa; sau se îndreaptă către cucerirea brutală a ființelor, în afara oricărui sistem, prin violență. Considerată în gîndirea ştiințifică sau în obiectul ştiinței sau, în

sfîrşit, în istoria înţeleasă ca manifestare a raţiunii (în care violenţa însăşi se revelează ca raţiune), filosofia se prezintă ca realizare a fiinţei, cu alte cuvinte ca eliberare a sa prin suprimarea multiplicităţii. Cunoaşterea ar fi, aşadar, suprimarea Altuia prin cuprindere, prin apucare sau prin viziunea care cuprinde înaintea cuprinderii, în această lucrare, metafizica are un sens cu totul diferit. Dacă mişcarea ei conduce către transcendentul ca atare, transcendenţa nu semnifică aproprierea a *ceea ce este,* ci respectarea sa. Adevărul ca respect al fiinţei - iată sensul adevărului metafizic.

Dacă, împotriva tradiţiei primatului libertăţii ca măsură a fiinţei, îi contestăm viziunii primatul în fiinţă şi dacă, de asemenea, contestăm pretenţia prinderii *(emprise)* omeneşti pentru a accede la rangul de logos, noi nu părăsim nici raţionalismul, nici idealul libertăţii. Nu eşti neapărat iraţionalist, mistic sau pragmatic dacă pui la îndoială identificarea puterii cu logosul. Nu eşti neapărat împotriva libertăţii, chiar dacă îi cauţi o îndreptăţire. Raţiunea şi libertatea ni se par fondate pe structuri de fiinţă anterioare; articulaţiile prime ale acestor structuri sînt trasate de mişcarea metafizică, sau de respect, sau de dreptate - aceasta din urmă fiind identică adevărului. Trebuie să inversăm termenii concepţiei care întemeiază adevărul pe libertate, îndreptăţirea, în adevăr, nu se întemeiază pe libertatea definită ca independenţă în raport cu orice exterioritate. Ar fi aşa, fără îndoială, dacă libertatea îndreptăţită ar trebui doar să exprime necesităţile pe care ordinea raţională le impune subiectului, însă adevărata exterioritate este metafizică; ea nu apasă asupra fiinţei separate şi îi comandă ca unei fiinţe libere. Lucrarea de faţă a încercat să descrie exterioritatea metafizică. Una dintre consecinţele decurgînd din însăşi noţiunea sa este cea care constă în a redefini îndreptăţirea libertăţii, întemeierea adevărului pe libertate presupunea o libertate îndreptăţită prin ea însăşi, în acest caz, scandalul cel mai mare, pentru libertate, ar fi acela de a se descoperi finită. A nu-ţi fi ales libertatea - iată absurditatea supremă şi tragicul suprem al existenţei, iată iraţionalul. Noţiunea heideggeriană de *Geworfenheit* indică o libertate finită şi, prin aceasta, indică iraţionalul. La Sartre, întîlnirea Celuilalt îmi ameninţă libertatea; această întîlnire echivalează cu deficienţa propriei libertăţi sub privirea unei alte libertăţi. Aici se manifestă, poate, cu cea mai mare putere, incompatibilitatea dintre fiinţă şi ceea ce rămîne, cu adevărat, exterior. Şi tot aici ne apare şi problema îndreptăţirii libertăţii: prezenţa celuilalt nu pune oare în cauză legitimitatea naivă a libertăţii ? Libertatea nu ne

ruşinează, oare, de sine ? Redusă la ea însăşi, nu se percepe oare ca uzurpare ? Iraționalul libertății nu ține de limitele sale, ci de infinitul arbitrariului său. Libertatea trebuie să se îndreptățească. Redusă la ea însăşi, ea se împlineşte nu ca suveranitate, ci ca arbitrar. Ființa, pe care ea ar trebui să o dezvăluie ca plenitudine, este dezvăluită ca lipsită de propria sa rațiune; iar aceasta nu din cauza limitării libertății. Libertatea nu se justifică prin libertate. A da seama de ființă sau a fi în adevăr nu înseamnă a înțelege, nici a apuca *(se saisir de),* ci, dimpotrivă, a-l întîlni pe celălalt fără a fi alergic la el, adică a-l întîlni în dreptate.

A-l aborda pe Celălalt înseamnă a pune în cauză libertatea mea, spontaneitatea mea de viețuitor, priza mea asupra lucrurilor, a pune în cauză această libertate de „forță care merge", această impetuozitate de curent, căreia totul îi este permis, pînă şi crima. Porunca „să nu ucizi", care trasează chipul în care Celălalt se produce, supune libertatea mea unei judecăți. Prin aceasta, adeziunea liberă la adevăr, activitate a cunoaşterii, voința liberă care, potrivit lui Descartes, în sînul certitudinii, aderă la o idee clară, îşi caută o rațiune care să nu coincidă cu strălucirea însăşi a acestei idei clare şi distincte. O idee clară, care se impune prin strălucirea sa, face apel la o operă strict personală a unei libertăți, a unei libertăți singure, care nu se pune în cauză şi care poate, cel mult, să eşueze. Libertatea se pune în cauză doar în morală. Astfel, morala guvernează opera adevărului.

Se va spune că punerea în cauză radicală a certitudinii conduce la căutarea unei alte certitudini: îndreptățirea libertății s-ar referi la libertate. Desigur, în măsura în care îndreptățirea nu poate conduce la non-certitudine. însă, în realitate, îndreptățirea morală a libertății nu este nici certitudine, nici incertitudine. Ea nu are statutul unui rezultat, ci se împlineşte ca mişcare şi viață; ea constă în a impune propriei libertăți exigențe infinite, în a avea față de propria libertate o radicală non-indulgență. Libertatea nu se îndreptățeşte în conştiința certitudinii, ci într-o exigență infinită față de sine, prin depăşirea radicală a conştiinței împăcate, însă această exigență infinită față de mine însumi, tocmai pentru că îmi pune în cauză libertatea, mă plasează şi mă menține într-o situație în care nu sînt singur, într-o situație în care sînt judecat. Socialitate primă: raportul personal se instalează în asprimea judecății care mă judecă, şi nu în dragostea care mă scuză, într-adevăr, această judecată nu-mi vine de la un Neutru, în raport cu Neutrul, sînt în mod spontan liber, în exigența infinită față de sine se produce dualitatea lui față-către-față. Nu încercăm să-l demonstrăm astfel pe Dumnezeu, de vreme ce este

vorba de o situaţie care precedă demonstraţia şi care este însăşi metafizica. Dincolo de viziune şi de certitudine, etica trasează structura exteriorităţii ca atare. Morala nu e o ramură a filosofiei, ci filosofia primă.

12. Fiinţa ca bunătate. Eul. Pluralismul. Pacea

Am definit metafizica prin Dorinţă. Am descris Dorinţa ca „măsură" a Infinitului, pe care nici un capăt, nici o satisfacţie nu o opreşte; Dorinţa e opusă Nevoii. Discontinuitatea generaţiilor - adică moartea şi fecunditatea - eliberează Dorinţa din propria subiectivitate şi stopează monotonia propriei identităţi. A defini metafizica prin Dorinţă înseamnă a interpreta producţia fiinţei, adică dorinţa născînd Dorinţă, ca bunătate; înseamnă a interpreta producţia fiinţei ca fiinţă pentru celălalt *(etre pour autrui).*

însă „fiinţa pentru celălalt" nu este o negare a Eului, un Eu care s-ar dizolva în universal. Chiar şi legea universală se referă la o poziţie de „faţă-către-faţă", poziţie care se sustrage oricărei vederi exterioare. A spune că universalitatea se referă la o poziţie de „faţă-către-faţă" înseamnă a contesta că fiinţa se produce ca o panoramă, ca o coexistenţă, în raport cu care poziţia „faţă-către--faţă" nu ar fi decît o modalitate a acestei coexistenţe. Cartea aceasta se opune respectivei concepţii şi, astfel, unei întregi tradiţii a filosofiei. Poziţia „faţă-către-faţă" nu e o modalitate a coexistenţei, nici măcar a cunoaşterii unui termen de către un altul; această cunoaştere este panoramică; poziţia „faţă-către-faţă" este producţia originară a fiinţei, spre care urcă toate colocaţiile posibile ale termenilor. Revelaţia terţului, ineluctabilă în chip, nu se produce decît prin chip. Bunătatea nu străluceşte peste o colectivitate anonimă care s-ar dezvălui panoramic, nu străluceşte pentru a se absorbi în această colectivitate. Bunătatea priveşte o fiinţă revelată într-un chip, dar nu deţine o eternitate fără început. Bunătatea are un principiu, o origine, iese dintr-un eu, este subiectivă. Ea nu este configurată de principii înscrise în natura unei fiinţe particulare care o manifestă, fiindcă astfel ar proveni din universalitate şi nu ar răspunde unui chip; ea nu este configurată nici de principii înscrise în codurile Statului. Bunătatea constă în a merge neprecedată de nici o gîndire luminoasă, adică panoramică, ea constă în a merge fără a şti unde. Aventură absolută, într-o independenţă primordială, bunătatea este transcendenţa însăşi. Transcendenţa este transcendenţă a unui eu. Doar un eu poate răspunde poruncii unui chip.

Eul se păstrează, aşadar, ca bunătate, fără ca rezistenţa sa la sistem să se manifeste ca un strigăt egoist al subiectivităţii îngrijorate pentru propria fericire sau pentru propria mîntuire, cum se întîmplă la Kierkegaard. A defini fiinţa ca Dorinţă înseamnă a respinge, în acelaşi timp, ontologia subiectivităţii izolate şi ontologia raţiunii impersonale.

A defini fiinţa ca Dorinţă şi ca bunătate nu este echivalent cu a izola, în prealabil, un eu care ar tinde, apoi, către un dincolo *(au-delă)*; e echivalent, dimpotrivă, cu a afirma că a se cuprinde din interior - a se produce ca eu - înseamnă a se cuprinde printr-un gest care se îndreaptă deja către exterior, pentru a extra-verti şi pentru a manifesta, pentru a răspunde de ceea ce a cuprins, pentru a exprima; este echivalent cu a afirma că însăşi conştientizarea *(la prise de conscience)* este deja limbaj ; e echivalent cu a afirma că esenţa limbajului este bunătatea sau că esenţa limbajului e prietenie şi ospitalitate. Altul nu e negarea Aceluiaşi, cum pretinde Hegel. Faptul fundamental al sciziunii ontologice între Acelaşi şi Altul este un raport non-alergic între Acelaşi şi Altul.

Transcendenţa, sau bunătatea, se produce ca pluralism. Pluralismul fiinţei nu se manifestă ca multiplicitate a unei constelaţii desfăşurate în faţa unei priviri posibile, fiindcă astfel ea s-ar totaliza, s-ar grupa într-o entitate. Pluralismul se împlineşte în bunătatea care merge de la mine la altul, în care altul, ca absolut altul, se poate doar produce, fără ca o pretinsă vedere laterală asupra acestei mişcări să aibă un drept de a cuprinde vreun adevăr superior celui care se produce în bunătatea însăşi. Nu se intră în această societate pluralistă fără a rămîne întotdeauna, prin cuvînt (în care bunătatea se produce), în afara ei; însă nu se iese din ea doar pentru *a se vedea* înăuntru. Unitatea pluralităţii este pacea, şi nu coerenţa unor elemente constituind pluralitatea. Pacea nu se poate identifica, aşadar, cu sfîrşitul luptelor pricinuit de lipsa combatanţilor, de victoria unora si de înfrîngerea altora, nu se poate identifica, altfel spus, cu cimitirele sau cu imperiile universale viitoare. Pacea trebuie să fie pacea mea, într-o relaţie care pleacă de la un eu şi merge către un Altul, în dorinţa şi bunătatea în care eul se menţine şi, în acelaşi timp, există lipsit de egoism. Ea se concepe plecînd de la un eu convins de convergenţa între morală şi realitate, convins, cu alte cuvinte, de un timp infinit care, prin fecunditate, e timpul său. în faţa judecăţii în care se enunţă adevărul, acest eu va rămîne un eu personal; această judecată va veni din afara lui, nu dintr-o raţiune impersonală, care e vicleană cu persoanele şi se pronunţă în absenţa lor.

Situaţia în care eul se asază astfel în faţa adevărului, plasîndu-şi morala subiectivă în timpul infinit al fecundităţii sale,

situaţie în care sînt unite şi clipa erotismului, şi infinitul paternităţii, se concretizează în miracolul familiei. Această situaţie nu rezultă doar din organizarea raţională a animalităţii, ea nu marchează doar o etapă către universalitatea anonimă a Statului. Ea este identificată în afara Statului, chiar dacă Statul îi rezervă un cadru. Sursă a timpului uman, familia permite subiectivităţii să se aşeze sub o judecată, păstrîndu-şi în acelaşi timp cuvîntul. Este o structură metafizic ineluctabilă, iar Statul nu ar putea să o elimine împreună cu Platon şi nici să o păstreze, ca şi Hegel, doar în vederea dispariţiei sale. Structura biologică a fecundităţii nu se mărgineşte la faptul biologic, în faptul biologic al fecundităţii se trasează profilul fecundităţii în general, înţeleasă ca relaţie de la om la om şi de la Eu la sine; e un profil care nu seamănă cu structurile constitutive ale Statului, pentru că este configuraţia unei realităţi ce nu se subordonează Statului, ca un mijloc, şi care nu este nici un model redus al acestuia.

La antipozii subiectului, trăind în timpul infinit al fecundităţii, se găseşte fiinţa izolată şi eroică pe care o produce Statul prin virtuţile sale virile. Această fiinţă înfruntă moartea din pur curaj, oricare ar fi cauza pentru care moare. Ea îşi asumă timpul finit, moartea-sfîrşit sau moartea-trecere care nu opreşte continuitatea unei fiinţe lipsite de discontinuitate. Existenţa eroică, sufletul izolat se pot mîntui, căutînd o viaţă eternă, ca si cum propria subiectivitate ar putea să nu se întoarcă împotriva sa întorcîndu-se la sine, într-un timp continuu; ca şi cum, în acest timp continuu, identitatea însăşi nu s-ar afirma ca o obsesie; ca si cum, în identitatea care stăruie în sînul celor mai extravagante dintre avataruri, nu ar triumfa „plictisul, rod al tristei indiferenţe care dobîndeşte măsurile nemuririi".

Glosar

Notă: Glosarul cuprinde termenii considerați esențiali în Levinas, în original și în traducerea dată de noi.

A

l'Absolu	Absolutul
l'accueil	întîmpinarea
l'ajournement	amînarea
Aimer	a iubi
l'aimâ	iubitul
l'aimee	iubita
l'âme	sufletul
l'amour	dragostea
l'alterite	alteritatea
ailleurs	altundeva
l'apologie	apologia
l'appel	apelul
l'Apres	După-le
l'atheisme	ateismul
l'autre/l'Autre	altul/Altul
autrement	altfel
l'autrui/	celălalt/
l'Autrui	Celălalt
l'Avant	Inainte-le

B

le Bien	Binele
le besoin	nevoia
le bonheur	fericirea
la bonte	bunătatea

C

chez soi	acasă
le commandement	porunca
comme si	ca (și)
le cogito	cogito-ul
le commerce	comerțul
la conscience	constiinta
la conscience	conștiința
morale	morală
la constitution	constituirea
le corps	corpul/trupul
la corporeite	corporeitatea

D

la demeure	locuința
la dependance	dependența
le Deșir	Dorința
le desir	dorinta
metaphysique	metafizică
le Desiră	cel Dorit
le Desirable	Dezirabilul
dăvoiler	a dezvălui
Dieu	Dumnezeu
le Discours	Discursul
la donation	donația

l'economie	economia
l'egoisme	egoismul
l'element	elementul
l'elămental	elementalul
l'en-ergie	en-ergia
l'enfant	copilul
l'enseignement	instrucția
l'epiphanie	epifania
(du visage)	(chipului)
l'equivoque	echivocul
l'etant	fiintarea
l'Etat	Statul
l'ethique	etica
l'Etranger	Străinul
etre enseigne	a fi instruit
l'etre	ființa
exterieur	exterioară
l'etre infini	ființa infinită
l'etre separe	ființa separată

etre de l'etant	ființa ființării
l'exister	existarea
l'experience	experiența
l'expărience absolu	experiența absolută
l'expression	expresia
l'extăriorită	exterioritatea a
s'e-vertuer	se ex-ercita în
en tant que	calitate de în-
en-vue-de...	vederea...

F

en face le	în fața față-
face â face la	către-față
fecondite	fecunditatea
le feminin	femininul
la filialite	filialitatea
le fils	fiul
le fini la	finitul
finitude la	finitudinea
fraternite	fraternitatea

G

la guerre	războiul

H

habiter	a locui
la hauteur	înălțimea/ majestatea
l'histoire	istoria
l'horizon	orizontul

l'idee de l'infini	ideea infinitului
l'idee de l'imparfait	ideea imperfecțiunii
l'idee du parfait	ideea perfecțiunii
l'image	imaginea
l'incarnation	întruparea
s'identifier	a se identifica
il y a	se găseşte
l'incessance	neîncetarea
l'independance	independența
l'infini	infinitul
l'infinition	infinirea
l'infinitude	infinitudinea
l'injustice	nedreptatea
l'intelligible	inteligibilul
l'intelligibilite	inteligibilitatea
l'intentionnalite	intenționalitatea
l'intention transcendante	intenția transcendentă
l'interiorită	interioritatea
l'interlocuteur	interlocutorul
l'interpersonnel	interpersonalul
l'ipseite	ipseitatea
l'invisible	invizibilul

J

le jugement la	judecata
justice la	dreptatea
justification la	îndreptățirea
jouissance	plăcerea

la liberte	libertatea

M

la maison	casa
le maître	maestrul
la maniere d'exister	maniera de a exista
la maniere du Mame	maniera Aceluiaşi
la maniere du moi	maniera eului
la manifestation	manifestarea
se manifester	a se manifesta
le Meme	Acelaşi
la metaphysique	metafizica
le Metaphysicien	Metafizicianul
le Metaphysique	faptul metafizic
la mise en question	punerea în cauză
le moi	eul

la mort	moartea
la multiplicite'	multiplicitatea

N

le neutre	neutrul
le noeme	noema
la noese	noeza
la noematisation	noematizarea
la nourriture	hrana
Nous	Noi

O

l'objet	obiectul
l'objectivation	obiectivarea
objectiver	a obiectiva
l'ouverture de l'etre	deschiderea fiintei
l'obeissance	supunerea
l'oeuvre	lucrarea/opera

P

la paix	pacea
le pardon	iertarea
la parole	cuvîntul
la participation	participarea
le «pas-encore»	încă nu
la paternite	paternitatea
la patience	răbdarea
le phenomene	fenomenul
la phenomenalite	fenomena--litatea
le pluralisme	pluralismul
la pluralitâ	pluralitatea
le pouvoir	puterea
la presence	prezenta
la presence d'Autrui	prezenta Celuilalt
la profanation	profanarea
la proximite	proximitatea

R

la raison	rațiunea
le rapport avec Autrui	raportul cu Celălalt
le regard	privirea
la relation avec l'Absolu	relația cu Absolutul
la relation avec l'exteriorite	relația cu exterioritatea
la relation avec l'enfant	relația cu copilul
la relation ethique	relația etică
la relation historique	relația istorică
la relation metaphysique	relația metafizică
la relation thăorique	relatia teoretică
la răponse	răspunsul
la reprăsentation	reprezentarea
la responsabilite'	responsabili-tatea
la revelation	revelația
la rupture	ruptura

S

la separation	separarea
le sejour	locuirea
sejourner	a locui
la sensibilite	sensibilitatea
le sensible	sensibilul
le sentant	cel care simte
le senti	simțitul/ ceea ce este simțit
le signe	semnul
la (non-) signifiance	(non-) signifianța
le signifiant	semnificantul
la signification	semnificația
le signifie	semnificatul
signifier	a semnifica
le soi	șinele
en soi	în sine
pour soi	pentru sine
la spontaneite	spontaneitatea
la subjectivite	subiectivitatea
le sujet	subiectul
le surplus	surplusul

le temps	timpul
le tendre	gingăşia
le theme	tema
la thematisation	tematizarea
le tiers	terțul
se totaliser	a se totaliza
la totalite	totalitatea
se tenir	a se ține/
	a se menține
la transascendance	trans-
	ascendența
la transcendance	transcendența
la trans--	trans-
substantiation le	substanțierea
travail Tu	munca
	Tu

U

l'ustensile	ustensila
la verite la	adevărul
violence la	violența
visage le	chipul
vision la	vederea/viziunea
visible (le)	vizibilul
vivre de. la	a trăi din..
volonte la	voința
volupte le	voluptatea
vouloir	voirea

(M.L.)

Bibliografie tematică selectivă

Volume

Notă: Bibliografia completă a lui Emmanuel Levinas cuprinde peste 400 de titluri. Cea mai mare parte a acestei bibliografii este formată din studii şi articole, multe avînd un caracter conjunctural, însă destule depăşind prin anvergură şi consistenţă momentul care le-a solicitat. Acest fapt explică şi dorinţa autorului de a relua o parte dintre aceste intervenţii în volume publicate ulterior. Studiile şi articolele lui Levinas urmează cîteva linii tematice foarte clare: se pot evidenţia, de pildă, articole de filosofie, comentarii religioase sau interpretări biblice, evocări ale unor personalităţi culturale etc. De altfel, aceste teme se regăsesc şi în ceea ce priveşte cărţile lui Emmanuel Levinas. Am găsit de cuviinţă să ne rezumăm în acest survol bibliografic la volumele publicate de filosoful francez şi să structurăm lista în funcţie de criteriile tematice anticipate mai sus.

A. Filosofie:

Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl, Paris, Alean, 1930 ; Paris, Vrin, 1963. *De l'evasion,* Montpellier, Fata Morgana, 1982 (apărută mai întîi în *Recherches philosophiqu.es,* voi. V, 1935-1936). *Le Temps et l'Autre,* Montpellier, Fata Morgana, 1979; Paris, P.U.F., 1982 (apărută mai întîi în *Le Choix, le monde, l'existence,* Cahiers du College philosophique, Paris, Arthaud, 1947). *De l'existence ă l'exîstant,* Paris, Vrin, 1977 (apărută mai întîi la Editions de la revue Fontaine, Paris, 1947). *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 1949 ; a doua ediţie revăzută a apărut la aceeaşi editură în 1967.
Totalite et Infini. Essai sur V exterior iţe, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
Autrement qu'etre ou au-delă de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
De Dieu qui vient a l'idee, Paris, Vrin, 1982. *Transcendance et intelligibilite,* Geneva, Labor et Fides, 1984. *La Mort et le Temps,* Paris, L'Herne, 1991.

B. Comentarii biblice şi religioase:

Quatre lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1968.
Du sacre au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1977.

L'Au-dela du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris, Minuit, 1982. *A l'heure des nations,* Paris, Minuit, 1988.

C. Articole şi eseuri publicate în volum :

Difficile liberte. Essais sur le judaisme, Paris, Albin Michel, 1963 ; ediție revăzută şi adăugită în 1976. *Humanisme de l'autre homme,* Montpellier, Fata Morgana, 1972; Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1987. *Hors sujet,* Montpellier, Fata Morgana, 1987. *Entre nous. Essais sur le penser a l'autre,* Paris, Grasset, 1991. *Les imprevus de l'histoire,* Montpellier, Fata Morgana, 1994.

D. Evocări:

Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1976; Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1987. *Sur Maurice Blanchot,* Montpellier, Fata Morgana, 1976.

E. Dialoguri:

Ethique et infîni, dialoguri cu Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982; Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1984. *Qui etes-vous, Emmanuel Levinas ?,* dialoguri cu Francois Poire, Lyon, La Manufacture, 1987.

F. Traduceri:

Edmond Husserl, *Meditations cartesiennes* (în colab. cu G. Pfeifer) , Paris, Vrin, 1931.

(M.L.)

Postfață
Diferență şi analogie

Departe de a practica un stil academic magistral, eliberat de erudiția pedantă şi de tonul sentențios, autorul acestei singulare cărți - filosof de formație - pare a fi sensibil mai curînd la problemele eticii decît la cele ale metafizicii. Lucru oarecum firesc, ba chiar aşteptat dacă ne gîndim că *topos-ul* în care s-a format şi, mai ales, s-a afirmat el a fost şi este unul privilegiat - acela al Franței, generoasă patrie a cîtorva dintre cei mai mari moralişti ai culturii universale. Dacă vom adăuga la această împrejurare şi că, între cele mai importante surse ideatice ale sale, autorul însuşi numără la loc de cinste multimilenara tradiție rabinică - al cărui strălucit reprezentant era —, vom înțelege, poate mai uşor, rememorînd, semnificația unei succesiuni filosofice şut *generis,* care face ca, după o ontologie a ființării precum cea a lui Descartes - inspiratoare a timpurilor moderne -, să urmeze o etică a persoanei precum cea a lui Spinoza şi, peste timp, după o ontologie formală precum cea a lui Husserl - care a marcat crepusculul modernității -, să urmeze o etică informală precum cea a lui Levinas. Dar, dacă în primul caz - acela al genialului şlefuitor de lentile -, metoda asumată (exhibată aproape!) fusese una „pur" geometrică, nu tot pe atît de pur geometrică transpare ea în cazul celui din urmă. Şi totuşi, despre o anume riguroasă „geometrie" va fi vorba şi în *Totalitate şi Infinit,* una suficient de coerentă pentru a descuraja din start pe toți aceia care se iluzionează că, o dată ajunsă la tulburătoarea problemă a persoanei, filosofia - fie ea „etică" sau „morală" - ar trebui să abordeze, să promoveze chiar, tonul cabotin, propriu confesiunilor unui suflet tulburat.

Pentru a o reconstitui (dimpreună cu istoria ei), ar trebui, poate, să ne întrebăm mai întîi de ce anume ediția definitivă a cărții - cea franceză, evident - este precedată de o prefață la ediția... germană. Cei familiarizați deja cu gîndirea levinasiană vor găsi de îndată răspunsul: împricinata pre-față, uvertură a celei franceze — mult mai consistentă, desigur, nu însă şi definitivă -, anunță în fond un definitoriu „față--către-față" cu gîndirea germană, pentru a nu spune direct (ocolind eufemismul): un „proces" al acesteia. Chipurile invocate (şi, într-un fel, convocate) aici sînt, în mod explicit, cele ale unor maeştri (odinioară): Edmund Husserl şi, mai ales, Martin Heidegger. în opinia, sinceră de altfel, a ucenicului lor, *Totalitate si Infinit* este, pe de-o parte, rodul unei meditații de o autentică factură fenomenologică, un mărturisit altoi francez înmugurit grație infatigabilei „frecventări a textelor husserliene" ca şi unei inlasabile „atenții pentru *Sein und Zeit".* O atare declarație de fidelitate inspirase, însă, ne amintim, şi dedicația cu caracter (mai mult sau mai puțin) aniversar din debutul lui *Sein und*

Zeit - menită a-1 omagia pe Husserl (maestrul lui Heidegger) -, ca să nu mai vorbim de faimosul capitol 7 al *Introducerii* aceluiaşi tratat, în care metoda fenomenologică husserliană era asumată ca singura în măsură să confere consistenţă unei cercetări ontologice autentice. De aceea, pe de altă parte (şi în mod ciudat), nici Husserl şi, la rîndul lui, nici Heidegger n-au părut a fi foarte încîntaţi de felul „original" în care ucenicii (vrăjitori?) au înţeles să le „dezvolte" ideile. Fără a avea intenţia de a intra - tocmai aici şi acum! - în amănuntele, adesea picante, ale acestei reciproce „reducţii fenomenologice", sîntem totuşi tentaţi să invocăm, în context, mai degrabă „rodnicia" metodologică a unui paricid decît „altoirea" metodică a unei filiaţii.

Că există o sensibilă evoluţie şi, uneori, chiar o revoluţie în dezvoltarea tematică a fenomenologiei este, dincolo de orice anecdotică, o certitudine. Cele mai importante dintre schimbările care au marcat acest destul de accidentat parcurs filosofic au coincis, în mod natural, cu abandonarea unor teze considerate iniţial a fi prea evidente pentru a suporta vreo discuţie, între ele, cea referitoare la statutul originar şi, deci, primordial al *ego-ului* transcendental, teză parcă anume destinată să incite la răsturnarea - *die Kehre* - fundamentelor întregii filosofii moderne, înfruntarea (dramatică pe alocuri) ce s-a consumat în jurul acestui principiu central al fenomenologiei husserliene - împlinire tardivă a *cogito-ului* cartezian - era menită a pune sub semnul întrebării nu atît autonomia ego-ului — sub forma ipseităţii, aceasta din urmă mai făcea, încă, obiectul unei speciale analitici chiar şi în *Fiinţă şi Timp* — cît mai degrabă caracterul „transcendental" al experienţei sale, fapt care explică şi radicala metamorfoză a interesului lui Heidegger pentru kantianism. Principalul ei rezultat 1-a constituit, cum se ştie, abandonarea definitivă a viziunii fundaţioniste moderne şi, ca atare, a ontologiei fundamentale, eveniment consumat odată cu cercetările cunoscute ulterior sub titlul generic de *Beitrage zur Philosophie.* Dar anii '30 au fost destinali nu numai pentru evoluţia lui Heidegger, ci pentru întreaga devenire a filosofici occidentale, obligată acum să accepte că eul „care sîntem noi înşine" nu are totuşi un caracter „pur" transcendental şi că, invers, transcendentalul nu se află nicidecum în „posesia" noastră. Este, aşadar, de înţeles că principala ţintă a mai sus pomenitelor atacuri „paricide" avea să devină, foarte curînd, transcendentalul însuşi, mai precis (şi mai ales), prezumata sa „descripţie", fie ea fenomenologică. Urmare directă a acestei noi orientări tematice, despărţirea de Husserl avea să determine, în mod practic, nu numai trecerea de la fenomenologia transcendentală la cea hermeneutică, ci şi abandonarea tradiţiei onto-teo-logice a filosofici occidentale.

Iminenţa acestei „despărţiri" era previzibilă (de nu chiar predestinată) dacă ne gîndim la caracterul mai mult decît ambiguu al definiţiei transcendentalului din *Critica raţiunii pure.* într-adevăr, dacă în *Deducţia* conceptelor pure ale intelectului Kant demonstrase imposibilitatea de principiu a unei „experienţe" categoriale şi, prin urmare, transcendentale „pure" (adică: nemijlocit sensibile), în dezvoltările sale consacrate schematismului imaginaţiei el insinua, dimpotrivă, că reprezentările se constituie ca efect al actualizării unor scheme totuşi... transcendentale. *Hiatus-ul* iniţial - de netrecut după Kant - dintre categoriile intelectului

şi, respectiv, categoriile sensibilității părea astfel a fi surmontat prin chiar aceste scheme, de unde şi interesul simptomatic al filosofici germane pentru imaginația zisă „transcendentală". De la Hegel pînă la (primul) Heidegger... Se insinua treptat iluzia - care ține de un „platonism" devenit generic - după care transcendentalul ar putea fi cumva „pro-iectat" sub forma unor imagini sau sub aparența unor reprezentări. O iluzie pe care se construise întreaga ontologie şi gnoseologie a timpurilor moderne - atrase irezistibil de obsedanta problemă a datului „absolut" —, o utopie în acelaşi timp, ale cărei vagi contururi ghidaseră istoria filosofiei înspre o previzibilă, de altfel, deplasare de sens a „datului", de la modernul *Gegenstand* la postmodernul *Gestell.* Spectrul acestor ultime tentații 1-a convins pe Heidegger să renunțe la interpretarea sa inițială la schematismul imaginației transcendentale (formulată în *Kant şi problema metafizicii)* - singurul subiect asupra căruia, în mod paradoxal, convenise totuşi cu Cassirer (în timpul unei celebre dispute publice, la Davos) -, pentru a porni apoi o veritabilă cruciadă împotriva gîndirii ob-iectivante, începînd cu Platon şi sfîrşind cu Husserl. Efectele acestei neobişnuite (prin anvergura ei istorială) campanii împotriva tentației auto-întemeierii discursului metafizic — a cărei aparentă clemență pentru meditația presocratică nu ține nicidecum de o anacronică slăbiciune pentru „protoistorie", ci de un interes, mereu actual, pentru origine - explică şi insistența cu care ne cere Levinas să abolim aparența orgolioasă a imaginii - țintuită invariabil între polul agitației intelectului şi acela al depresiei sentimentului - în favoarea inaparenței smerite a cuvîntului.

Acceptarea posibilității unei auto-întemeieri „transcendentale" a *ego-ului* oferă, pînă la urmă, suficiente argumente „metafizice" pentru (auto-)legitimarea oricărei instanțe... empirice. Auto-afectarea de sine a eului - fie ea expusă în termenii unei temporalități „originante", nu mai puțin egolatre - nu poate scăpa pericolului de a degenera în solipsism. O consecință de care, mai tîrziu, şi anume *în Meditațiile carteziene,* avea să devină conştient şi Husserl. Este motivul pentru care miza centrală a demersului din *Ființă şi Timp* avea să fie una dublă. Ea trebuia să conducă, mai întîi, la deconstruirea „realității" oricărui subiect subzistent — formă pură a sintezelor sau, dimpotrivă, a reducțiilor fenomenologice posibile -, iar apoi, la deconstruirea „realității" oricărui obiect subzistent - materie pură a aceloraşi sinteze sau, dimpotrivă, reducții fenomenologice posibile. De aici înainte, ipseitatea lui *Dasein* - şi, prin urmare, întemeierea metodei fenomenologice (dacă mai poate fi vorba de aşa ceva) - nu mai putea fi asigurată de unitatea unui „ce", ci doar de aceea a unui „cum", în fond, „identitatea" lui *Dasein* nu ține de un „interior" ontic închis — cum se întîmplase în cazul metafizicii moderne a subiectului - ci de un „exterior" ontologic deschis. Orizontul acestei deschideri — care coincide cu propria dezvăluire a lui *Dasein* (ceea ce, evident, nu înseamnă că ipseitatea ar avea cumva „proprietatea" de a se deschide, de vreme *ce Dasein-ul* este deschiderea însăşi) — nu mai putea fi redus la dimensiunile unui simplu „obiect în genere". Dezvăluirea aici vizată relevă o deschidere maximă - aceea a lumii. Tocmai de aceea, ipseitatea coincide, în cele din urmă, cu *in-der-Welt-sein.*

Magistrala demonstraţie a identităţii dintre „interiorul" lui *Dasein* şi „exteriorul" propriei sale lumi - consecinţă directă, *în Fiinţă şi Timp,* a caracterului ek-static al oricărui subiect (presupus pînă atunci a fi subzistent) — anulează practic prejudecata (insinuată de *Critica raţiunii pure)* după care criteriul diferenţei dintre interior şi exterior ar avea o funcţiune transcendentală. *Dasein-ul* care sîntem este, de fapt, un fel de interioritate a exteriorităţii sau, totuna, o exterioritate a interiorităţii, şi la limită... limita însăşi, pliul ontico-ontologic menit, el abia, să facă posibilă diferenţa (empirică) dintre interior şi exterior. Din punctul de vedere al învăluirii şi, deci, al extensiunii unei conştiinţe, totul este în interior (inclusiv lucrurile „noastre"), din punctul de vedere al învăluitului şi, deci, al intensiunii conştiinţei, totul este în exterior (inclusiv ideile „noastre"). De aici urmează că, într-o viziune fenomenologică apropriată (asumată într-un mod liber de Heidegger în *Fiinţă şi Timp),* descripţia lui *Dasein* revine la actualizarea şi, aşadar, la fenomenalizarea lui. Fenomenologia este „descriptivă" nu pentru că „obiectul" ei ar fi cumva „dat" în prealabil şi, ca atare, „pre-existent". Pre-existenţa vizează aici doar comprehensiunea, astfel încît descripţia „obiectului" coincide nu numai cu actualizarea comprehensiunii „sale" mundane ci, în mod implicit, şi cu actualizarea obiectului însuşi (care, în calitatea lui de ceva, nu poate ek-sista în el însuşi, ci doar în alt-ceva, adică în lume). Prin descripţie, noi nu interpretăm ceva care s-a constituit deja în trecut, ci explicităm „ceva" care se instituie ca prezent. Şi pentru că nu există nici un interior subzistent care să nu fi intrat deja în extază (un interior care ek-sistă nu mai este un interior propriu-zis), rezultă că „în spatele" fenomenelor fenomenologiei - subliniază *Fiinţă şi Timp* - nu mai ek-sistă esenţialmente nimic de văzut (adică nici un fel de vizibil... ascuns). Altfel spus, maximei ek-staze a lumii îi corespunde minima in-stază a nimicului.

Abandonarea de către Heidegger a orizontului obiectual - caracteristic încă pentru primul Husserl (influenţat de tradiţia kantiană) - în favoarea celui mundan a determinat o adevărată turnură în filosofia modernă, căci dacă pînă atunci ţinta acesteia din urmă fusese definirea şi, mai ales, redefinirea... in-definită a eului - ca subiect, voinţă, intelect, reprezentare, sensibilitate etc. -, nedeterminarea orizontului său mundan (care cuprinde toate determinaţiile obiectuale, fără a avea el însuşi vreuna) face imposibilă orice „definiţie" a lui *Dasein.* Era pentru prima oară cînd realitatea fiinţei umane şi, în consecinţă, denominaţia care îi este proprie erau situate „undeva" deasupra tuturor categoriilor determinate, motiv pentru Heidegger de a schimba terminologia categorială, de tradiţie aristotelică, cu cea existenţială, proprie. Odată eliberat de constrîngerile fundaţioniste, *Dasein-u* putea regăsi, prin analogie, libertatea de determinaţii a lui *Sein* însuşi. Altfel spus, acategorialitatea lui *Sein* îşi găsea, după îndelungi peripeţii, analogonul potrivit în acategorialitatea lui *Da-sein.* Dacă un obiect determinat „cade" sub ceva determinat (aşa cum o floare, de pildă, „cade" sub conceptul de „floare"), atunci o lume nedeterminată (precum a florilor, desigur, dar şi a pămîntului şi cerului, a apelor şi văzduhului) cade sub un „nimic" nedeterminat (de nici un element, luat în parte).

Mai mult chiar. Dacă *Dasein-ul* ek-sistă, pentru a spune astfel, în calitate de ek-stază, atunci urmează că natura nedeterminată a propriei sale ek-staze trebuie să „determine" şi propria lui ek-sistenţă. Concluzie care rezultă din principiul fundamental al fenomenologiei - acela de a nu accepta niciodată o realitate posibilă care să nu fi lăsat deja vreo urmă actuală. (Sau, cum s-a mai spus, „poarta" invizibilului trebuie să fie vizibilă.) Dar ek-sistenţa (adică pro-iecţia) lui *Dasein* presupune aici carnea şi oasele - dimpreună cu simţurile, toate -, adică, într-un cuvînt, întruparea sa. O întrupare, paradoxală, a nimicului nedeterminat în chiar corpul „determinat" — care este trupul nostru -, un corp devenit universal, corp al tuturor corpurilor. (La fel ca lumea - macrocosmosul -, al cărei analogon este, trupul care sîntem noi înşine - microcosmosul - este făcut şi el din pămînt şi din cer, din ape şi din văzduh...) Nu este locul aici să insistăm în detaliu asupra felului cu totul special în care finitudinea trupească (temporală) a lui *Dasein-sein-zum-Tode* - determină în mod direct finitudinea comprehensiunii sale mundane. (A cunoaşte înseamnă, într-un fel, a muri puţin - experienţă adamică.) Ţinem, totuşi, să subliniem că, prin Heidegger (şi, apoi, prin „al doilea" Husserl fi Merleau-Ponty) tema trupului, ca şi aceea a dispoziţiilor afective - considerate a fi odinioară nişte cenuşărese ale filosofiei transcendentale -, avea să intre în centrul atenţiei fenomenologilor. Fapt care a deschis cale liberă inclusiv meditaţiilor levinasiene dedicate unor importante probleme ale fenomenologiei corporeităţii (şi derivatelor sale): naşterea şi moartea, iubirea şi suferinţa. Acelaşi şi Altul, paternitatea şi paricidul, săracul şi îndestulatul, pelerinul şi sedentarul etc. (Inutil Să mai spunem că toate aceste meditaţii nu reprezintă efectele unei simple reverii sentimentale ci, dimpotrivă, consecinţele unei îndelungi familiarizări cu rigorile, de netrecut, ale metodei fenomenologice.)

Nedeterminarea comprehensiunii mundane a lui *Dasein* „definit" ca... nimic — şi, în consecinţă, amfibolia - simultan apofatică şi katafatică - a existenţei sale se vor extinde, într-un mod aproape natural (de neimaginat într-o „suspendată" perspectivă transcendentalistă), asupra naturii extazelor sale mundane, „fizio-logice" sau „psiho-logice". în acest delicat şi straniu domeniu al proiecţiilor sensibile ale nimicului, Heidegger pare să fi impus în mod definitiv mai vechea, dar uitata contribuţie a lui Kierkegaard la analitica angoasei, demonstrînd, clar şi decisiv (într-un limbaj şi într-o cadenţă adaptate, de astă dată, nivelului atins de o filosofie hermeneutică matură) că sensibilitatea poate fi afectată chiar şi de... nimic. O consecinţă extremă - cu atît mai preţioasă pentru noi - a criticii pe care *Fiinţă şi Timp* o făcuse deja, prin intermediul ineditei analitici a *lui Befindlichkeit,* caracterului obiectivant şi, în consecinţă, obiectualist al filosofiei moderne. De aceea, contrar criticilor (ingrate ale) lui Levinas, pro-iecţia şi, implicit, descripţia lui *Dasein* în calitate de ek-stază corporală şi, aşadar, sensibilă - fie ea naturală sau artificială - se situează nu numai foarte departe de principiile unui „materialism ruşinos", ci chiar la antipodul acestuia din urmă. In general vorbind şi ţinînd îndeosebi cont de filiaţia sa intelectuală directă, Levinas are o atitudine cel puţin curioasă faţă de Heidegger. Fiindcă, atunci cînd se reţine totuşi să fie de-a dreptul ostil, este cel puţin „critic". Pînă într-atît încît *Totalitate şi Infinit* pare a fi scrisă cu

gîndul ascuns al unei replici *la Fiinţă şi Timp.* Gest prezumţios, care nu ţinea seama de faptul că, între timp, Heidegger însuşi concepuse mai multe asemenea „replici".

Cea mai insistentă întîmpinare adusă ontologiei fundamentale era cea privitoare la statutul finit al *luiDasein,* statut afirmat deja *înKant şi problema metafizicii.* Nu era, în fond, decît o reluare — deloc întîmplătoare - a unei mai vechi obiecţii formulate de Cassirer. Contextul nu părea (nici el) prea nou, căci Levinas nu face aici decît să reitereze o variantă carteziană actualizată a argumentului ontologic (tocmai el, care obiectase insistent împotriva ontologiei): dacă omul se situează chiar în proximitatea infinitului, înseamnă că, într-un anume fel, el se şi bucură deja de aceasta. Or, deşi Heidegger însuşi definise finitudinea temporală a lui *Dasein* ca *sein-zum-Tode,* asta nu înseamnă că fiinţa umană se bucură, deja, de un fel de „viaţă de după moarte"... Esenţialul contribuţiei heideggeriene la tema finitudinii - şi, implicit, la aceea a morţii — rezidă în faptul că limita finală a vieţii - adică moartea însăşi - este asumată de *Dasein* doar în potentă, nu şi în act! (în mod analog, atunci cînd încercăm să angajăm transcendentalul, noi o facem doar în potentă. Sau, ca să folosim terminologia lui Maldiney, contemporan cu Levinas: faţă de posibilul pe care îl angajăm prin intelecţie, transcendentalul este un trans-posibil.) Putem, evident, oricînd vorbi din exterior despre moarte (despre moartea celorlalţi, bunăoară), dar asta nu înseamnă că noi înşine am şi murit deja. Se vădeşte, din nou, că finitudinea lui *Dasein* nu ţine atît de actualitatea unui „ce" subzistent limitat - definit la limita infinitului - cît de inactualitatea unui „cum" non-subzistent sau, mai precis, de caracterul doar potenţial al limitei prin care finitul şi infinitul (ne) sînt „date" simultan. Dacă noi am şti cu adevărat, adică în act, care anume este limita finitudinii noastre, am realiza, simultan, şi limita infinitului de care limita finitului însuşi ne desparte. Atunci abia, limita finitului va coincide cu cea a infinitului, iar *Dasein-ul* care sîntem noi înşine va intra într-o specială trecere („Paşte") - trecerea la limită. O asemenea clipă-limită însă, avertizează Heidegger - care nu ţine de omogenitatea unui *Jetzt* (reiterabil şi, în consecinţă, intratemporal) ci de eterogenitatea unui *Augenblick —,* constituie o ocurenţă „temporală" cu totul singulară (şi, de aceea, originară şi, încă, originantă), care n-are nimic de-a face cu *train-train-ul* vieţii noastre cotidiene. Orizontul kairotic al marii tradiţii filosofice occidentale - de la Platon şi Aristotel, pînă la Kierkegaard şi Nietzsche - era astfel recuperat.

Portretul pe care îl face Levinas filosofiei lui Heidegger - pornind de la *Fiinţă şi Timp* - este puţin „îngroşat": liberalismul decizional al lui *vorlaufende Entschlossenheit* conduce la etatism, ontologia fundamentală a lui *Sein des Seienden,* la totalitarism, anterioritatea lui *Vorgriff,* la voluntarism politic. Toate astea sînt posibile, credem noi, tocmai pentru că tematizarea se confundă încă pentru Levinas cu obiectivarea, iar Fiinţa, cu exterioritatea. Or, în perspectiva consumării şi, apoi, a depăşirii experienţei intelectuale prilejuite de *Sein und Zeit,* Fiinţa fiinţării nu va mai fi (pentru Heidegger cel puţin) - un cuvînt al nimănui", ci, dimpotrivă, cuvîntul Cuvîntului: *die Sprache spricht...* Deşi originea cuvîntului este, într-adevăr, un nimeni, să nu uităm totuşi că,

in limba franceză (idiom pe care Levinas 1-a mînuit ca nimeni altul) cuvîntul „nimeni"- *personne* - este (formal omonim, dar) informai sinonim tocmai cu „persoana". Dacă, din punct de vedere ontic, persoana este un nimic, atunci Ființa presupune, la rîndul ei, Nimicul. Altfel spus, Ființa este Persoana doar pentru că amîndouă angajează, din punct de vedere ontic, Nihilismul (un cuvînt, o „realitate" chiar, de care n-ar trebui, în fond, să ne temem). Ceea ce, în fapt, Cuvîntul însuşi proferase deja în vremea exodului: „Eu sînt Cel ce sînt", adică, inversînd, „Ființa este Persoana". Or, în mod paradoxal, tocmai acest repudiat Chip (filial) al Nimicului (patern) îl obsedează pe Levinas.

De aceea, dacă *Totalitate şi Infinit* este o carte cu adevărat originală în peisajul filosofic contemporan, aceasta (ni se pare) se datorează în primul rînd analiticii levinasiene a chipului, a feței Celuilalt şi, mai alee, a „raportului" față-către-față dintre Cineva şi (cu totul) Alt-cineva. (Ceea ce constituie o satisfacție pe care autorul o acordă - fără s-o ştie - vederii, declinată la un moment prin comparație cu auzul.) Fidel, în această privință, aceluiaşi deja invocat demers heideggerian (care descoperise prezența sensibilă a urmelor Nimicului în însăşi facticitatea ființei umane), Levinas insistă asupra diferenței fundamentale dintre omogenul Acelaşi şi eterogenul Celălalt. Cită vreme ne vom uita la semenul nostru ca la un „ce" subzistent, vom vedea în el doar aparența generică a unei gregare asemănări cu oricare altul. Or, acest Celălalt ține de „cum"-ul unei deschideri în care Nimicul însuşi (acela al transcendenței) transpare în toată strălucirea sa. Pentru că, într-adevăr, chipului Celuilalt nu poate să reveleze strălucirea unui „cum" deschis în mod autentic (katafatic), dacă originea (izvorul) actiniei străluciri însăşi nu s-ar releva, în mod simultan, prin adîncimoa întunecată (apofatică) a ochilor lui. Fără acest Nimic - *personne* - care priveşte, nici un chip —*personne* — n-ar mai fi cu putință. Şi cu cît mai adînc este întunericul Nimicului, cu atît mai strălucitor este Chipul său. încît, la limită, înțelegerea întunericului cel mai adînc al Nimicului produce, datorită strălucirii maxime a Chipului său, tocmai cecitatea vederii (ca în cazul lui Saul). O cecitate atipică, una a luminii (despre care, din păcate, Merleau-Ponty n-a mai apucat să vorbească). Prin urmare, a sta cu adevărat față-către-față revine la a sta persoană-către-persoană şi, ca atare, nimic-către-nimic. Ceea ce este mai important însă aici este, credem noi, faptul că înțelegerea Nimicului coincide cu însăşi dis-locarea lui între un nimeni -*personne* şi un alt nimeni —*personne.* Sau, încercînd o inter-mediere (deloc riscată) între Heidegger si Levinas (şi regăsindu-1, neaşteptat, pe „ultimul" Husserl, cel din a V-a *Meditație carteziană),* dezvăluirea lui *Sein* coincide cu propria lui dis-locare. Or, de vreme ce Chipul Ființei se revelează față-către-față, înseamnă că deschiderea lui *Sein* coincide cu între-deschiderea presupusă de *Dasein-către-Dasein.* Orice analogon presupune deja diferența şi, invers, abia diferența angajează analogatul. (Descoperirea de către Husserl a faptului că survenirea sensului coincide cu însăşi dislocarea lui „fenomenală" va avea ca efect o adevărată turnură în fenomenologia franceză. Ea va conduce în final la reevaluarea radicală a semnificației unor termeni consacrați ai lexicului husserlian, care, de aici înainte, vor interveni în două registre cu totul diferite: primul, acela al instituirilor simbolice - la care, prin

ocurenţa repetată a lui *Sinngebung, face* trimitere şi Levinas -, al doilea, al instituirilor originare — pentru care acelaşi Levinas pregătise într-un fel terenul. Dezvoltarea acestei importante linii tematice avea să fie consacrată prin cercetările de excepţie ale lui Marc Richir.)

Dar dacă momentul survenirii sensului Fiinţei coincide cu acela al dislocării sale, atunci dezvăluirea Fiinţei însăşi nu mai are de-a face nici cu interioritatea primului *Dasein,* nici cu interioritatea celui de-al doilea. Inter-subiectivitatea nu revelează, cumva, o „altă" interioritate. Dimpotrivă, între-deschisul Fiinţei presupune dislocarea interiorităţii fiecărui *Dasein* în parte. (Din acest motiv, marcate de „mitul interiorităţii" cîteva importante meditaţii levinasiene vor fî, ulterior, deconstruite.) Acelaşi lucru se poate spune şi despre dislocarea temporală a interiorităţii lui *Dasein.* Căci memorarea trecutului „ca trecut" nu coincide cu constituirea unei interiorităţi prezente ci, mai degrabă, cu instituirea unei „exteriorităţi" (nu numai atopice, ci şi acronice) care cuprinde atît interioritatea mea trecută, cît şi interioritatea mea prezentă. După cum amintirea trupului meu trecut transcende inclusiv trupul meu prezent, instituind o corporalitate cu totul „specială", alta decît cea vizibilă (într-un trecut sau într-un prezent, luate separat). Nu timpul pierdut - adică trecutul - trebuie căutat aici, ci ceea ce căutarea însăşi face cu putinţă să survină. De fapt, memorarea se vădeşte a fi întotdeauna o re-memorare. Tocmai de aceea, atîta timp cît muzeele prezente ale suferinţelor „noastre" trecute ne vor lega (prizonieri) de memoria unei interiorităţi (topice şi cronice), semnificaţia re-memorării timpului însuşi ne va scăpa. Căci, prin dislocarea memoriei în re-memorare, suferinţa încetează să mai rămînă (prizonieră) în posesia „noastră"; ea trece în „patrimoniul" umanităţii. Aşadar, nu „am suferit ca om" ar trebui să spunem, ci „s-a suferit în numele Omului". Neantul suferinţei merită un Chip pe potrivă. Doar astfel, suferinţa va putea, cîndva, străluci.

în ciuda diferenţei de principiu pe care chiar Levinas o face între etică şi morală, ceea ce se poate totuşi constata în *Totalitate şi Infinit* este un ton pe alocuri prea... moralist. Discursul despre cei săraci şi fără adăpost, despre suferinţă şi violenţă pare uneori să ignore că dislocarea - de care autorul ne vorbeşte atît de inspirat cînd este vorba despre Celălalt - presupune toate astea Ia un loc. „Războiul este Tatăl tuturor lucrurilor", avertizase deja Heraclit. (Ce-i drept, nu despre un război „văzut" vorbea el.) Nu pare aşadar deloc exclus ca, tocmai atunci cînd vom fi mai bogaţi şi la adăpost, cînd nimeni nu va mai suferi si va fi pace peste tot, Războiul Nimicului să izbucnească — atunci abia şi împotriva tuturor năzuinţelor noastre mic-burgheze, „omeneşti prea omeneşti" — cu intensitate maximă. Din acest punct de vedere, completarea lecturii acestei cărţi de excepţie cu cea a principalelor texte heideggeriene despre coincidenţa dintre împlinirea modernităţii tîrzii şi cea a nihilismului (antrenat de ea) poate fi, nu ne îndoim, o experienţă intelectuală profitabilă, între altele, multe, ea ar putea restitui iubirii, care inspiră şi finalul meditaţiilor din *Totalitate şi Infinit,* aparenţa şi, prin urmare, strălucirea sa autentică - cea a unei compasiuni cu adevărat infinite.

Virgil Ciomoş

Cuprins